V&R Academic

Novum Testamentum Patristicum

Herausgegeben von
Andreas Merkt, Tobias Nicklas
und Joseph Verheyden
mit Harald Buchinger, Jörg Frey,
Samuel Vollenweider und Hans-Ulrich Weidemann

Begründet von
Carl Andresen †, Gerhard May †,
Kurt Niederwimmer, und Basil Studer †

Band 1/6

Vandenhoeck & Ruprecht

Justina C. Metzdorf

Das Matthäusevangelium

Teilband 6: Kapitel 19–21

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-666-54059-2

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Inhalt

Vorwort der Reihenherausgeber

Der vorliegende Band ist der erste in der Reihe des *Novum Testamentum Patristicum,* der sich auf Evangelientexte bezieht. Die vorwiegend narrativen Texte der Evangelien, aber auch der Apostelgeschichte und der Offenbarung werden und wurden stets anders kommentiert als die neutestamentliche Briefliteratur. Deswegen folgt dieser Band nicht ganz dem Modell der NTP-Kommentare, das in den bereits erschienenen Bänden zu *Galater* und *1 Petrus* entwickelt wurde.

In der Frage, wie die anspruchsvolle Aufgabe eines patristischen Evangelienkommentars, der mehr bieten soll als eine Katene, zu bewältigen ist, gingen die Vorstellungen der Herausgeber und der Autorin teilweise auseinander. Die Herausgeber haben sich trotzdem für eine Publikation in der Reihe entschieden. Das Format der Evangelienkommentare im Rahmen des innovativen NTP-Projekts wird sich mit dem Erscheinen weiterer Bände zunehmend klären. Dazu wird auch der demnächst erscheinende Band zu Mt 1 von Thomas Karmann einen Beitrag leisten. Wir freuen uns, dass der Herausgeberkreis sich erweitert hat. Harald Buchinger, Jörg Frey, Samuel Vollenweider und Hans-Ulrich Weidemann haben sich bereit erklärt, die Hauptherausgeber zu unterstützen. Die letzte Verantwortung für das Projekt tragen weiterhin die Unterzeichnenden.

Andreas Merkt
Tobias Nicklas
Joseph Verheyden

Regensburg und Leuven
im Februar 2017

Vorwort

Vor Kurzem fiel mir ein Buch mit dem Titel „Update-Exegese“ in die Hände. In diesem Sammelband versuchen die Autoren, zu einem breitgestreuten Themenspektrum der Bibelwissenschaften den Stand der Forschung sowie die Entwicklung der exegetischen Fragestellungen und Interessen der letzten Jahrzehnte zu benennen und in den aus ihrer Sicht wichtigsten Aspekten darzustellen. Würde man diese Metaphorik aus der digitalen Welt auch auf den vorliegenden Band anwenden, könnte man ihn in Analogie zu dem oben genannten Buch vielleicht als „Backup-Exegese“ charakterisieren. Im digitalen Kontext dient das „Backup“ nicht bloß zur Sicherung des bestehenden Systems, sondern erweist sich überdies als hilfreich, wenn Systemfehler auftreten, die nicht selten von fehlgeschlagenen Update-Versuchen verursacht wurden. Mithilfe eines „Backup“ kann das ganze System wieder funktionstüchtig gemacht werden. Lässt sich der Beitrag, den die patristische Exegese für die heutige exegetische Wissenschaft leisten kann, als „Backup“ verstehen? Im Rahmen dieses Vorworts seien zu diesem Gedanken nur einige Striche skizziert, die im Buch dann zu größeren Linien ausgezogen, ein Bild entwerfen, das vielleicht eine Antwort zu geben vermag:

Die Metapher „Backup“ lässt sich natürlich nur dann sinnvoll verwenden, wenn man – trotz eindeutiger Paradigmenwechsel in der Neuzeit – von einer gewissen Kontinuität der Schriftauslegung von der Antike bis in die Gegenwart ausgeht. Andernfalls wäre die Beschäftigung mit der antiken christlichen Exegese ein Unternehmen von rein historischem Interesse und hätte keinen Platz in der theologischen Disziplin der Exegese. Dass nun aber die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte als Teilgebiet der Exegese neu ins Bewusstsein gedrungen ist, bezeugt nicht zuletzt die Reihe Novum Testamentum Patristicum, in die dieser Band zur patristischen Auslegung der Kapitel 19–21 des Matthäusevangeliums aufgenommen wurde.

Das Studium der patristischen Quellen legt offen, dass bei weitem nicht alles, was als neue exegetische Fragestellung oder Einsicht präsentiert wird, auch wirklich neu ist. Bisweilen lassen sich bei den altkirchlichen Autoren sogar Fragen an den Text entdecken, die man in modernen Kommentaren vergeblich sucht. Die Kenntnisnahme der patristischen Exegese kann insofern Impulse geben zu einer erneuerten Aufmerksamkeit gegenüber dem auszulegenden Text.

Überdies weisen nicht wenige Auslegungen aus der Zeit der Kirchenväter ein hohes Maß an hermeneutischer Selbstreflexion auf. Sie benennen ganz klar

den Verstehenshorizont, aus dem heraus sie den biblischen Text interpretieren. Die gegenwärtige Exegese könnte von dieser Aufrichtigkeit den eigenen Voraussetzungen gegenüber profitieren, indem sie über ihre aktuellen Prämissen und Kontexte nachdenkt und gegebenenfalls von der Vorstellung einer vermeintlichen Objektivität ihrer Methoden Abschied nimmt.

Die Schriftauslegung der patristischen Exegeten hat ihren „Sitz im Leben" innerhalb der Kirche. Von diesem Horizont her müssen die altkirchlichen Textinterpretationen verstanden und bewertet werden. Ihr eigentliches Ziel, dem alle anderen Intentionen, die darüberhinaus noch eine Rolle spielen, untergeordnet sind, besteht darin, den Leser beziehungsweise Hörer zum Glauben an Christus zu führen und diesen Glauben zu vertiefen und zu erschließen, indem sie die historischen Entstehungszusammenhänge der biblischen Schriften zu erforschen suchen, ihre dogmatische Relevanz zu ergründen sich bemühen und die existenzielle Bedeutung für den gegenwärtigen Leser der Bibel aufzuzeigen anstreben. Von daher kann die Auseinandersetzung mit der exegetischen Tradition der heutigen Exegese, sofern sie sich als theologische Disziplin versteht, die Mehrdimensionalität der biblischen Texte wieder ins Bewusstsein bringen und der exegetischen Wissenschaft jenen tieferen und weiteren Horizont neu erschließen, in dem die Texte der Heiligen Schrift unter mehr als nur dem Aspekt ihrer mutmaßlichen historischen Genese und Intention betrachtet werden.

Mein Studium der patristischen Quellen war vorwiegend vom exegetischen Interesse her geleitet, also von der Frage nach dem Ertrag des altkirchlichen Textverständnisses für die gegenwärtige Schriftauslegung und ihre Ziele. Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung, und nicht zuletzt auch aufgrund der überreichen Materialfülle an patristischen Quellen zum Matthäusevangelium, konnte der historischen Kontextualisierung der Quellentexte, die als eine wichtige Zielsetzung des NTP gilt, nicht immer in ausreichendem Maß Rechnung getragen werden.

Dennoch haben sich die Herausgeber des Novum Testamentum Patristicum, Andreas Merkt, Tobias Nicklas und Joseph Verheyden, dazu entschlossen, das Manuskript in der Reihe NTP zu veröffentlichen. Dafür danke ich ihnen, insbesondere Herrn A. Merkt, der für die finanzielle Förderung meiner Studien durch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gesorgt und so meine Mitarbeit an diesem Projekt ermöglicht hat. Weiterhin gilt mein Dank Herrn Moritz Reissing und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Verlag für die Publikation.

Ganz herzlich danke ich meinen Mitschwestern, die mir im Klosteralltag den zeitlichen und geistigen Freiraum geschenkt haben, dass ich dieses Buch verfassen konnte.

Justina C. Metzdorf OSB Abtei Mariendonk, im Juni 2016

Einleitung

Der in diesem Band vorgelegten Darstellung der patristischen Exegese über die Kapitel 19–21 des Matthäusevangeliums liegt eine Fülle von Quellenschriften zugrunde, die einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten umfassen und deren Herkunft sich über die Kulturzentren des gesamten Römischen Reichs der Spätantike erstreckt. Dies macht einige einleitende Vorbemerkungen notwendig, die sich einerseits auf den methodischen Zugriff auf die Quellen und den Aufbau der folgenden Darstellung beziehen, und die anderseits auf wichtige Aspekte der patristischen Schriftauslegung hinweisen. Dies soll einen leichteren Zugang zu immer wiederkehrenden Besonderheiten der Einzelauslegungen ermöglichen.

1. Zur Quellenlage und einigen Besonderheiten der Väterauslegungen

1.1. Die benutzten Quellen

Die patristischen Quellen zur Auslegung der Kapitel 19–21 des Matthäusevangeliums sind in diesem Band nicht vollständig erfasst, dennoch habe ich mich darum bemüht, eine in zweifacher Hinsicht repräsentative Auswahl zu bieten: Einerseits zeigen die dargebotenen Quellen die Hauptlinien der patristischen Auslegungen zu einer Perikope und dokumentieren die Breite der Bezeugung einer bestimmten Tradition, anderseits kommen auch wichtige Einzelstimmen zu Wort, die sich zum Teil erheblich von den üblichen, weit verbreiteten Deutungen abheben und eigene Akzente setzen. So soll ein möglichst umfassendes, aber auch differenziertes Bild der altkirchlichen Schriftauslegung entstehen.

In diesem Band sind hauptsächlich die griechischen und lateinischen Texte aus der Zeit der Alten Kirche berücksichtigt; vereinzelt kommen aber auch Stimmen aus der orientalischen Tradition zu Wort.[1] Die wichtigsten Quellen liegen in jenen Kommentaren und Homiliensammlungen zum Matthäusevangelium vor, in denen die Auslegung der Kapitel Mt 19–21 vollständig erhalten ist. Die älteste Schrift dieser

1 Bei Texten, deren Originalsprache eine andere als die Griechische und Lateinische ist, bin ich auf entsprechende Übersetzungen angewiesen, so dass die orientalische Patristik nur sehr eingeschränkt berücksichtigt werden konnte.

Art ist der *Matthäuskommentar* des Origenes, der vermutlich in der Zeit zwischen 244 und 249 verfasst wurde und das exegetische Spätwerk des alexandrinischen Theologen darstellt. Der nächste fortlaufende Kommentar zu Matthäus 19–21 entstand hundert Jahre später in Gallien; Hilarius von Poitiers verfasste diese Schrift vermutlich in den Jahren 353–355. Ende des 4. Jahrhunderts bieten die *Homilien zu Matthäus,* die Johannes Chrysostomus um das Jahr 390 in Antiochien hielt, sowie der im Jahr 398 entstandene, sehr knappe Kommentar des Hieronymus wieder jeweils eine zusammenhängende Auslegung des Matthäusevangeliums. Für Fragen des synoptischen Vergleichs und der Beziehung der Evangelien untereinander ist die um 400 verfasste Schrift *De consensu evangelistarum* des Augustinus von Hippo eine wichtige Quelle. Der jüngste, in dieser Arbeit ausführlich vorgestellte Kommentar, liegt mit dem sogenannten *Opus Imperfectum in Matthaeum* vor, das in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert wird und dessen anonymer Autor offenbar in engerem Kontakt zu Pelagianern und Arianern stand.[2] Die theologische Position des Verfassers (Ps.-Chrysostomus) kommt in der Exegese zu Mt 19–21 an mehreren Stellen deutlich zum Vorschein. Dazu zeichnet sich dieser Kommentar mitunter durch sehr eigenständige und originelle Auslegungen aus.

Neben diesen Quellen, die eine durchgängige Kommentierung zu Mt 19–21 bieten, existieren auch einige Einzelauslegungen zu einzelnen Perikopen oder auch nur zu einigen Versen dieses Anschnitts des Evangeliums: Von Asterius von Amasea, der von 375–405 Bischof in der Hauptstadt von Hellenopontos war, stammt eine beachtenswerte Predigt über Mt 19,3–6, in der er scharfe Kritik an der Stellung der Frau in der Ehe und in der Gesellschaft übt, die seiner Ansicht nach mit dem Menschenbild des Evangeliums nicht vereinbar ist. Aus der Mitte des 5. Jahrhunderts ist aus dem Schülerkreis des Augustinus eine Homilie über Mt 19,1–15 überliefert, die einen interessanten Einblick in das Askeseverständnis ihres Autors und seines geistigen Umfelds vermittelt. Basilius von Caesarea (330–379) beschäftigt sich mit der Frage nach Armut und Reichtum innerhalb einer Homilie, in der er Mt 19,16–30 auslegt und mit seiner Exegese starke sozialkritische Impulse verbindet. Einen bemerkenswerten Einblick in die Methode der exegetischen Argumentation und Rhetorik gibt die Homilie über den verdorrten Feigenbaum (Mt 21,18–22), die sich in der Predigtsammlung des syrischen Bischofs Severianus von Gabala († um 408) findet.

Neben diesen im eigentlichen Sinn exegetischen Schriften begegnen Auslegungen zu den Perikopen beziehungsweise zu einzelnen Versen auch in anderen Texten, vor allem im Zusammenhang dogmatischer Diskussionen und in asketisch-moralischen Schriften.

Darüber hinaus gehört zur literarischen Eigenart vieler patristischer Texte, dass sie von Anspielungen auf Bibelstellen durchsetzt sind. Die wenigsten Texte dieser Art konnten berücksichtigt werden, da sie keine wirkliche Auslegung der

2 Vgl. J. van Banning/ F. Mali: *Opus Imperfectum in Matthaeum,* in: TRE 25 (1995) 304–307.

Schriftstelle bieten. Einige markante Beispiele dieser Art des Schriftgebrauchs sind dennoch in diesem Band zu finden.

1.2. Auslegung im Horizont theologischer Auseinandersetzungen

Die Auslegung beziehungsweise Anwendung einer Schriftstelle steht grundsätzlich im Horizont eines sehr konkreten Anlasses, einer aktuellen theologischen Fragestellung des Autors und spiegelt den theologischen Diskurs der jeweiligen Zeit und Situation wider. Die Auslegungen werfen ein Licht auf ihren Entstehungszusammenhang und müssen umgekehrt auch von ihrem jeweiligen Kontext her verstanden werden.

Zum Beispiel hat Jesu Aussage in Mt 20,28: „Der Menschensohn ist gekommen, … um sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben", in den Auslegungen aus der Zeit bis zur dogmatischen Klärung der christologischen Frage im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre eine wichtige Bedeutung. Im 3. Jahrhundert etwa – bei ORIGENES – steht im Mittelpunkt des Interesses der Exegese dieses Verses die Unterscheidung, dass nicht die göttliche Natur Jesu, sondern seine menschliche Natur als Lösepreis gegeben wurde, wobei es ORIGENES zugleich darum geht, innerhalb dieser Unterscheidung die personale Einheit beider Naturen zu wahren.[3] Demgegenüber kommt – 150 Jahre und einige dogmatische Entwicklungsstufen später – bei JOHANNES CHRYSOSTOMUS ein ganzer anderer Aspekt dieses Verses in den Blick: CHRYSOSTOMUS diskutiert vor seiner Gottesdienstgemeinde die Frage, ob ein Unterschied zwischen den neutestamentlichen Formulierungen „für viele" (Mt 20,28) und „für alle" (1 Tim 2,6) bestehe.[4] Die christologische Fragestellung, wie sie bei ORIGENES anzutreffen ist, tritt in den Auslegungen des späten 4. Jahrhunderts ganz in den Hintergrund, während die soteriologische Dimension des Verses zu einem wichtigen Thema wird.

1.3. Variable Auslegungen

Wenn eine Schriftstelle bei einem Autor in verschiedenen Kontexten ausgelegt wird, lassen sich oft ganz unterschiedliche Akzentsetzungen feststellen.

HIERONYMUS zum Beispiel deutet Jesu Aufforderung an den jungen Mann, seinen ganzen Besitz zu verlassen und ihm nachzufolgen (Mt 19,21), sehr radikal und wörtlich, wenn er sich mit seiner Interpretation an Mönche richtet.[5] Sind seine Adressaten dagegen Christen in der Welt, die kein Armutsgelübde abgelegt haben, sieht er von einer solchen Radikalität ab und spricht von der inneren Gesinnung,

3 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 498f).
4 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622).
5 Vgl. HIERONYMUS, *ep.* 14,6 (CSEL 54).

die sich in einer Haltung der geistlichen Freiheit und Unabhängigkeit von Besitz und Machtstreben ausdrücken soll.[6]
Ohne Rücksicht auf die jeweiligen Adressaten könnten solche sehr verschiedenen Auslegungen als widersprüchlich angesehen werden. Die antiken Exegeten sind sich selbst aber durchaus bewusst, dass sie den Schrifttext in sehr unterschiedlicher Weise deuten; begründet wird die Möglichkeit einer legitimen Deutungsvielfalt mit dem Hinweis auf die geistig-geistliche Dimension der Heiligen Schrift.

1.4. Der Bibeltext der Kirchenväter

Die Frage nach dem Matthäus-Text, der den patristischen Auslegungen jeweils zugrundeliegt, kann nicht so einfach beantwortet werden. Auf der einen Seite finden sich in einigen Quellen sehr detaillierte Untersuchungen zum Textbestand der jeweiligen Perikope, wobei die Unterschiede im Wortlaut der Überlieferungen der synoptischen Evangelien beschrieben werden, um so die besondere Aussageabsicht des jeweiligen Evangelisten zu erfassen.

Nicht nur Origenes zeigt in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium ein großes philologisches Feingespür, sondern auch Johannes Chrysostomus mutet den Hörern seiner Predigten mitunter detaillierte synoptische Vergleiche zu.[7]

Auf der anderen Seite gibt es auch zahlreiche Beispiele, bei denen der genaue Wortlaut des Matthäusevangeliums eine sehr untergeordnete Rolle spielt und die Textüberlieferungen der synoptischen Evangelien vermischt zitiert oder auch nur paraphrasiert werden. Oft werden auch unterschiedliche Erzählelemente der verschiedenen Traditionen miteinander kombiniert, so dass der Eindruck entsteht, es werde nicht in erster Linie ein bestimmter Text analysiert, sondern eine – in verschiedenen Versionen überlieferte – erzählte Geschichte interpretiert.

Dieses Phänomen zeigt sich besonders in einigen Auslegungen zur Tempelaktion (Mt 21,12–17), in denen nicht nur die synoptischen Varianten verschmelzen, sondern auch die johanneische Überlieferung in die Deutungen des Matthäustextes einfließen.

Bei Auslegungen, in denen nur einzelne Verse einer Perikope Gegenstand der Interpretation sind, ist es daher oft schwer zu entscheiden, ob in diesem Fall Matthäus oder ein anderes Evangelium gedeutet wird.

Die patristischen Auslegungen der Kapitel Mt 19–21 enthalten auch einige Beispiele, an denen deutlich zum Vorschein kommt, dass unterschiedliche Textversionen des Matthäusevangeliums in Umlauf waren und benutzt wurden.

6 Vgl. Hieronymus, *ep.* 79,4 (CSEL 55).
7 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 599): Chrysostomus erläutert den Hörern seiner Predigt einen auslegungsrelevanten Unterschiued zwischen Mt 19,10 und der Parallelstelle Mk 10,10.

2. Hermeneutik und Methode in der patristischen Schriftauslegung

Die hermeneutische Fragestellung, das heißt die Frage nach den Voraussetzungen und Zielen der Schriftauslegung, ist in der jüngeren Vergangenheit für die moderne Exegese wieder stärker in den Blick gerückt und wird gegenwärtig weiterhin diskutiert, nicht zuletzt angeregt durch die Jesus-Trilogie, die Papst Benedikt XVI. in den Jahren 2007–2012 vorgelegt hat.[8]

Die begriffliche Unterscheidung von Hermeneutik und Methoden der Exegese bietet sich an, um die wesentlichen Merkmale der patristischen Schriftauslegung, die Grundlagen ihrer inneren Einheit sowie die Unterschiede zwischen den einzelnen Autoren zu erfassen und formal zu beschreiben.

2.1. Exegetische Methoden

Bei den exegetischen Methoden greifen die christlichen Schriftsteller der Antike auf das reiche Repertoire der antiken Philologie zurück. In den vergangenen Jahrzehnten wurden zahlreiche Studien veröffentlicht, die zeigen, dass die patristische Exegese den Standard der antiken wissenschaftlichen Textanalyse und Interpretation hält.[9] Der Rückgriff auf die philologischen Methoden geschieht allerdings in unterschiedlichem Maß und hängt nicht nur von der Bildung des einzelnen Exegeten ab, sondern auch vor allem von der Intention seiner Auslegung. Es bestehen zum Teil deutliche Unterschiede in der Anwendung der Methoden, je nachdem, ob der Bibeltext innerhalb eines Kommentars, einer Predigt oder in einer anderen literarischen Gattung ausgelegt wird.

So steht zum Beispiel in den Matthäus-Homilien des Johannes Chrysostomus der Praxisbezug und die konkrete Bedeutung des biblischen Textes für die Lebensgestaltung seiner Hörer ganz im Vordergrund seiner Auslegung, während die philologischen Fragen zumeist knapp behandelt werden und in den Hintergrund treten. Aber auch hier gibt es Ausnahmen. Origenes bietet in seinem Matthäus-Kommentar oft detaillierte Untersuchungen zum Textbestand der Überlieferung; er vergleicht die synoptischen Traditionen miteinander, geht der Herkunft und dem Wortlaut alttestamentlicher Zitate innerhalb der Perikope nach, ordnet Motive in den gesamtbiblischen Kontext ein, prüft die historischen Kontexte, in die eine Erzählung eingebettet ist und befasst sich mit den Realien einer Perikope, den beschriebenen Orts- und Zeitverhältnissen, sowie den Gegenständen, die in der Erzählung vorkommen.

8 Vgl. Th. Söding (Hg): *Das Jesusbuch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler.* Freiburg, 2007; J.-H. Tück (Hg): *Annäherungen an »Jesus von Nazareth« – Das Buch des Papstes in der Diskussion.* Ostfildern 2007.

9 Vgl. B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe.* Basel 1987 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18); Ch. Schäublin: *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics,* in: Ch. Kannengiesser (Hg): *Handbook of Patristic Exegesis.* Leiden/ Boston 2006, 149–163 (mit zahlreichen Literaturhinweisen).

In der Anwendung der etablierten philologischen Methoden unterscheidet sich die christliche Bibelexegese nicht von der Textinterpretation der paganen Interpreten „klassischer“ Literatur. Überdies stellen die exegetischen Methoden an sich auch noch kein Unterscheidungskriterium für die Zuordnung kirchlich-orthodoxer Auslegung und häretischer Schrifterklärung dar. Das wird an einigen Beispielen deutlich, die in diesem Band dokumentiert sind.

2.2. Auslegungsprinzipien

Maßgebliches Kriterium für die Unterscheidung zwischen „katholischer“ und „sektiererischer“ Exegese sind die der Anwendung einer bestimmten exegetischen Methode zugrundeliegenden hermeneutischen Voraussetzungen. Die beiden wichtigsten Auslegungsprinzipien, die immer wieder zur Sprache kommen, etwa wenn ein Kirchenvater eine ihm vorliegende fremde Auslegung diskutiert, sind: 1. Die Auslegung darf nicht im Widerspruch zur Lehre der Kirche stehen. 2. Die Auslegung muss eine innere Kohärenz mit der gesamten Heiligen Schrift aufweisen.

Insbesondere bei Irenäus von Lyon kommen diese beiden Prinzipien zur Anwendung, wenn er die Schriftauslegung gnostischer Autoren referiert und kritisiert. Dies geschieht zum Beispiel im Fall der valentinianischen Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16). Nach Irenäus lesen die Valentinianer eine Zahlensymbolik in den Text hinein, die Irenäus deshalb für falsch erklärt, weil ihr die innere Kohärenz mit der gesamten Bibel fehle; die Methode der zahlensymbolischen Deutung an sich wendet Irenäus selbst an.[10]

In einem Widerspruch zur kirchlichen Glaubenslehre sieht Irenäus die Deutung der Weigerung Jesu, sich vor den Hohenpriestern und Schriftgelehrten zu rechtfertigen (Mt 21,27), wie sie die sogenannten Marcosianer geben: Mit seinem eigenen Schweigen deute Jesus auf die absolute Verborgenheit Gottes hin. Diese Deutung widerspricht nach Irenäus ganz klar dem christlichen Glauben an den sich selbst offenbarenden Gott und muss deshalb zurückgewiesen werden.[11]

2.3. Schriftauslegung und Heiliger Geist

Im Schnittpunkt zwischen Methode und Auslegungsprinzip steht die Allegorese. Als Methode wurde sie in der antiken Homer-Exegese entwickelt und etabliert. Von den kirchlichen Exegeten wird sie in unterschiedlicher Intensität angewendet, wobei sie in der alexandrinischen Tradition sehr verbreitet ist, aber – wie an einigen Beispielen zu sehen sein wird – durchaus auch bei den antiochenischen Theologen zu finden ist.

Ihr besonderes Verhältnis zur Hermeneutik liegt in dem Umstand, dass ein bestimmtes Textverständnis überhaupt erst die Anwendung dieser Methode mög-

10 Vgl. Irenäus, *haer.* 4,36,7 (FC 8/4).
11 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 1,20,2 (FC 8/1).

lich und sinnvoll macht. Dieses der allegorischen Methode vorausgesetzte Textverständnis besteht in der Annahme, dass der Text eine „tiefere Dimension“ hat, die einerseits über die Intention und den Wissenshorizont des Verfassers hinausreicht und die anderseits den aktuellen Leser des Textes existenziell miteinbezieht und ihn als Interpreten, der einen Teil der tieferen Dimension ans Licht hebt, gewissermaßen zum Co-Autor macht. Als Methode der patristischen Exegese muss die Allegorese aus ihrem inneren Zusammenhang mit der Vorstellung von der Inspiration der Heiligen Schrift betrachtet und gewürdigt werden. Die Allegorese des biblischen Textes gründet in der Annahme, dass der Heilige Geist der eigentliche Autor der biblischen Schriften ist und daher der Grund ihrer tieferen Dimension. In diesem Zusammenhang spielt der in 2 Tim 3,16 formulierte Gedanke: „Die ganze Schrift ist geistgewirkt“ (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), eine entscheidende Rolle.[12] Die Teilhabe am Heiligen Geist, die durch die Taufe und damit die Kirchengliedschaft gegeben ist, verbindet die menschlichen Verfasser, die Texte der Bibel und die je aktuellen Leser beziehungsweise Exegeten miteinander und garantiert eine sachgemäße Interpretation. Auch hier spielt für den Begründungszusammenhang wiederum eine Schriftstelle die maßgebliche Rolle, nämlich 1 Kor 2,16: „Wir haben den Geist Christi (νοῦν Χριστοῦ)“.

Im Kontext der Auslegung zur Tempelaktion begegnet in der lateinischen Übersetzung des *Matthäuskommentars* des Origenes eine aufschlussreiche Stelle über das Bewusstsein von diesem kirchlichen Horizont der Exegese: Innerhalb seiner allegorischen Erklärung des Tempels als „Kirche Christi“ hatte Origenes die Händler und Wechsler (Mt 21,12) auf solche Christen übertragen, die „nicht wie in der Kirche leben (ὡς ἐν ἐκκλησίᾳ), sondern gemäß dem Fleisch (κατὰ σάρκα)“[13]. Der lateinische Übersetzer des Kommentars – vermutlich im 6. Jahrhundert – hat an dieser Stelle den Ausdruck ὡς ἐν ἐκκλησίᾳ gegen die Wendung *spiritaliter viventes* ausgetauscht und den Text an die paulinische Dichotomie κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα (Röm 8,4) angeglichen. Damit bringt er ein synonymes Verständnis von „in der Kirche sein“ und „gemäß dem Geist leben“ zum Ausdruck.

Als aufschlussreich für diese Vorstellung kann überdies auf einen Aspekt der Auslegung des Gleichnisses von den bösen Winzern (Mt 21,33–46) bei Origenes verwiesen werden: In seiner allegorischen Interpretation des Textes bezieht Origenes den Zaun, der den Weinberg umgibt, auf die Heilige Schrift in ihrem gesamten Umfang; in ihrer wörtlichen Bedeutung umgebe sie den Weinberg wie ein undurchdringlicher Zaun, der verhindere, dass „Heiden den Weinberg und seine verborgene Frucht ausforschen können“[14]. Der Weinberg gilt in dieser Interpretation in Anlehnung an Lk 8,10 als Bild für „die Geheimnisse des Reiches Gottes“. Nur durch die in der Taufe geschenkte Teilhabe am Geist Christi werde der Zaun,

12 Vgl. R. Reck: *2 Tim 3,16 in der altkirchlichen Literatur. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung zum Locus classicus der Inspirationslehre,* in: WiWei 53 (1990) 81–105.

13 Origenes, *comm. in Mt* 16,21 (GCS 40/2, 546–554).

14 Origenes, *comm. in Mt* 17,7f (GCS 40/2, 604–607).

den die ganze Schrift bildet (πᾶν τὸ γράμμα τῆς γραφῆς[15]), auf das Innere durchsichtig und durchlässig.

Den „Geist Christi“ (1 Kor 2,16) zu haben, der eine sachgemäße Auslegung der biblischen Texte verbürgt, wird jedoch auf mehr als nur auf die formelle Kirchengliedschaft bezogen. Dieser Geist wird erkennbar darin, dass das Denken des Exegeten „biblisch geprägt“ ist. Diese Prägung kommt vor allem in der Anwendung eines Auslegungsprinzips zum Tragen, das aus der antiken Homerphilologie stammt und von den christlichen Exegeten für die Bibelauslegung übernommen wurde. Es geht um den Grundsatz, eine bestimmte Schriftstelle aus dem Kontext des gesamten Werks zu erklären.[16] Nicht zuletzt scheint dieses Auslegungsprinzip für das Verständnis und die Begründung der Einheit von Altem und Neuem Testament nicht unbedeutend zu sein.

Als ein Beispiel lassen sich die Überlegungen, die Origenes zur Bedeutung des Sacharja-Zitats (Sach 9,9) in Mt 21,5 trifft, anführen: Origenes betont in seiner Auslegung, dass der Evangelist den prophetischen Text in verkürzter Gestalt zitiere. Um aber den Einzug Jesu in Jerusalem angemessen verstehen zu können, müsse der Leser des neutestamentlichen Textes den ganzen Kontext von Sach 9,9–12 miteinbeziehen.[17] Die im Matthäusevangelium zitierte Passage des alttestamentlichen Textes funktioniert somit als pars pro toto; sie weist über sich hinaus und bindet den größeren Kontext der prophetischen Schrift in das Evangelium ein. Aus der Zusammenschau des alttestamentlichen Textes und der neutestamentlichen Perikope lässt sich dann der Anspruch Jesu erhellen, wie ihn der Evangelist zum Ausdruck bringen wollte.

Ein Beispiel für eine Exegese, die den Text nach Meinung der Zeitgenossen nicht im „Geist Christi“ (νοῦς Χριστοῦ) auslegt, bietet die Nachdichtung der Tempelaktion (Mt 21,12–17) durch die Römerin Proba. Um 360 verfasste sie ein sogenanntes „Flickgedicht“ *(Cento),* in dem sie die biblischen Erzählungen mit Hexametern aus Vergils Aenaeis ins Wort fasste. Jesus erscheint in dieser Interpretation als eine furchteinflößende Gestalt, die „mit schauderhafter Miene“ und „mächtiger Stimme“ bewirkt, dass die Geldwechsler „in ihrer Seele erstarren, ein eisiges Zittern in ihren Knochen zusammenläuft, und sie in Schrecken von ihren Tischen fliehen“[18]. Dieses Jesusbild stieß in der Alten Kirche wegen seiner nichtbiblischen Grundlage auf massive Kritik. Hieronymus bemerkt, dass im *Cento* der sensus der Propheten und der Apostel nicht berücksichtigt werde, sondern die Schrift nach eigenem Gutdünken ausgelegt werde, indem die Dichterin den Sinn der Schrift mit ihrer eigenen Meinung verwechsle[19].

15 Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 603).

16 Zum exegetischen Leitgedanken „Homer aus Homer erhellen“ (Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν) vgl. B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe,* 263–285.

17 Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 521).

18 Proba, *Cento* 572–579 (CSEL 16, 603).

19 Vgl. Hieronymus, *ep.* 53,7 (CSEL 54, 453f).

Die Verwurzelung des Exegeten im Glauben der Kirche spielt also eine wichtige Rolle für die Auslegung, insofern er als Interpret genauso wie die biblischen Autoren an der Erkenntnis der Aussageabsicht des Heiligen Geistes teilhat und sie für seine eigene Zeit und in seiner Umwelt und Kultur zum Ausdruck bringt.

Die Vorstellung vom Heiligen Geist als dem eigentlichen Urheber der biblischen Texte ermöglicht es den Kirchenvätern, die zeit- und kulturbedingte, menschliche Dimension der biblischen Bücher ernstzunehmen und zugleich zu erkennen, dass in den Texten der Heiligen Schrift eine größere Weite und tiefere Dimension steckt, als mit dem Erfassen der historischen Bedeutung der Texte ausgelotet werden kann.

2.4. Einheit von historischer Untersuchung und geistiger Deutung

In der patristischen Exegese wird die Erforschung des Literalsinns beziehungsweise der historischen Bedeutung des Textes und seine übertragene, aktualisierende, „geistige" Deutung als eine Einheit gesehen. Dabei werden jedoch terminologische Unterscheidungen getroffen: Die Begriffe „beschreiben" (διηγέομαι) und „untersuchen" (ἐξετάζω) verwendet Origenes, wenn er Überlieferungen miteinander vergleicht oder sich der Frage nach den historischen Umständen einer erzählten Situation widmet;[20] Theodor von Mopsuestia spricht vom „Erklären" *(explicare)* schwieriger Textstellen.[21] Geht es um den „geistigen Schriftsinn", begegnen Begriffe wie „öffnen" *(aperire)*[22], „emporführen" (ἀναγωγεῖν), „aufsteigen" (ἀναβαίνειν)[23] oder – als Fachterminus für die Allegorese – „übertragen" (τροπολογεῖσθαι).[24]

Die Erörterung und Klärung der Fragen, die den „buchstäblichen Sinn" (τὰ τῆς λέξεως)[25] beziehungsweise „das Geschichtliche" (τὰ πέρα ἱστορίας)[26] betreffen, bildet die Grundlage und die Voraussetzung für eine aktualisierende Deutung. Zum geistlichen Sinn dringt man nur vor, wenn man den buchstäblichen, wörtlichen, historischen Sinn mit allen wissenschaftlich zur Verfügung stehenden Mitteln erforscht. Unter den in diesem Band vorgestellten Auslegungen zu den Kapiteln 19–21 des Matthäusevangeliums finden sich noch weitere Reflexionen über die Prinzipien einer sachgemäßen Schriftauslegung, in denen die Merkmale der patristischen Hermeneutik ganz konkret und im Einzelnen zur Sprache kommen

20 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,20 (GCS 40/2, 543f). Zur Terminologie vgl. Ch. Metzdorf: *Tempelaktion,* 9–13.
21 Vgl. Theodor von Mopsuestia, *Jo. (praefatio)* (CSCO 116,2 [*p.4]).
22 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 10,10 (CCL 36, 106f).
23 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,31,199 (SC 157, 500–502); 10,18,104 (SC 157, 444); 10,18,111 (SC 157, 448).
24 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,20 (GCS 40/2, 543f). Da es sich bei dem Begriff ἀλληγορία um einen grammatischen Terminus handelt, zögert Origenes, seine Exegese mit diesem Ausdruck zu bezeichnen, vgl. B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe,* 233f.
25 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,24 (GCS 40/2, 556f).
26 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,26,159 (SC 157, 480); *iuxta historiam* bei Hieronymus, *Matth.* 3,12 (SC 259, 114).

und die Notwendigkeit der Klärung der historischen Aussage eines Textes für seine sachgemäße Aktualisierung betont wird.

Origenes formuliert im Kontext seines Vergleich der verschiedenen Überlieferungsvarianten der Tempelaktion (Mt 21,12–17) als das Ziel und den Zweck der philologisch-historischen Textanalyse:

> Es wird nicht am falschen Platz sein, mitten [in der Untersuchung] an die Vertreter der Meinung, in diesen Berichten werde nichts über die geschichtliche Dimension hinaus kundgetan, eindringliche Worte zu richten, sie sollen in diesen Buchstaben als in Schriften des Geistes auch einen dem Geist würdigen Sinn suchen.[27]

In demselben Sinn deutet Gregor von Nazianz die kleine Reisenotiz in Mt 19,1, wenn er die physische Ortsbewegung Jesu von Galiläa nach Judäa als einen symbolischen Aufstieg vom wörtlichen Verständnis zur geistigen Dimension der biblischen Texte versteht: Es gehe bei der Schriftauslegung darum, „sich vom Buchstaben zu erheben und dem Geist zu folgen“[28].

Diese durchgängig gemeinsamen Prinzipien der Schriftauslegung sind es daher, die es ermöglichen, die enorme Fülle an Auslegungen aus der Zeit der christlichen Antike als eine Einheit darzustellen.

3. Methodische Überlegungen, Anmerkungen zu Aufbau und Gliederung

Die Abgrenzung der Perikopen orientiert sich im Wesentlichen an den Vorgaben der modernen Bibelausgaben. Die meisten patristischen Auslegungen fügen sich gut in diese Einteilung ein. In den seltenen Fällen, wo ein einzelner Exeget eine auslegungsrelevante Zuordnung eines Verses zur vorangehenden oder nachfolgenden Perikope vornimmt, wird ausdrücklich darauf hingewiesen. Die deutsche Übersetzung der biblischen Texte orientiert sich im Wesentlichen an der Einheitsübersetzung.

Jeder Perikope ist eine einführende „Übersicht“ vorangestellt, die einen knappen Überblick zur Quellenlage, den zentralen Fragestellungen und gegebenenfalls solchen Auslegungen gibt, die sich deutlich von den mehrheitlich vertretenen Deutungen absetzen.

Die Darstellung der Exegese zu einer Perikope ist dann in verschiedene Unterabschnitte gegliedert und folgt im Wesentlichen einer Vers-für-Vers-Struktur, sofern sich die altkirchlichen Auslegungen auf diese Weise sinnvoll präsentieren lassen.

27 Origenes, *Jo.* 10,40,273 (SC 157, 552). Da Origenes innerhalb seines *Matthäuskommentars* immer wieder auf seine ausführlicheren Erklärungen im *Johanneskommentar* verweist, scheint es mir gerechtfertigt, hin und wieder für den Gesamteindruck der Matthäusauslegung wichtige Passagen aus dem *Johanneskommentar* hinzuzuziehen.

28 Gregor von Nazianz, *or.* 37,2 (SC 318, 272).

Die einzelnen Auslegungen, die der folgenden Darstellung zugrunde liegen, stehen nicht im „luftleeren Raum“, sondern spiegeln jeweils ihren unmittelbaren Entstehungszusammenhang wider. Die Quellentexte haben bestimmte Adressaten, sie sind in einer je besonderen Situation entstanden, haben eine je eigene Intention. Um eine systematische Darstellung der patristischen Exegese zu den Perikopen der Kapitel 19–21 des Matthäusevangeliums zu erarbeiten, mussten die einzelnen Auslegungen aus ihrem ursprünglichen Kontext der jeweiligen Schrift, und damit auch aus dem Kontext des Gesamtwerks eines Autors herausgelöst werden. Soweit es im Rahmen dieses Bandes möglich war, wird auf die ursprünglichen Zusammenhänge einer Auslegung verwiesen, und dort, wo der Entstehungskontext für die Besonderheit einer Auslegung maßgeblich ist, wird darauf auch näher eingegangen. Um angesichts der Materialfülle eine gewisse Übersichtlichkeit zu bewahren, konnten die ursprünglichen literarischen, theologischen und biographischen Bezüge der einzelnen Auslegungen in vielen Fällen jedoch nicht vertieft werden; kurze Hinweise mussten genügen. Bei der Darstellung der patristischen Exegese habe ich mich für eine an den inhaltlichen Schwerpunkten orientierte Präsentation entschieden. Sofern es sich dabei als sinnvoll erwies, habe ich aber auch die chronologische Reihenfolge der patristischen Quellen berücksichtigt

Mt 19,1–12
– Von Ehescheidung und Ehelosigkeit

Übersicht

Zur Perikope Mt 19,1–12 sind einige Kommentare und Homilien überliefert, die den ganzen Text beziehungsweise größere Abschnitte recht ausführlich auslegen. Dazu gehören Texte von Origenes, Gregor von Nazianz, Asterius von Amasea, Johannes Chrysostomus, eine Homilie des Ps.-Chrysostomus und eine Predigt, die dem Schülerkreis des Augustinus zugeschrieben wird. Diese im engeren Sinn exegetischen Quellen decken den Zeitraum vom 3. bis zum 6. Jahrhundert ab und umfassen sowohl die lateinische und griechische Tradition, als auch die alexandrinisch und die antiochenisch geprägte Schriftauslegung. Die folgende Darstellung orientiert sich in den Hauptlinien an diesen Texten.

Einzelne Verse der Perikope spielen in bestimmten theologischen Zusammenhängen als biblische Belegstelle eine wichtige Rolle:

Jesu Stellungnahme zur Ehe als Institution der Schöpfungsordnung (Mt 19,4f) wird vor allem in bestimmten apologetischen Kontexten bedeutsam, in denen es um eine Abwehr leibfeindlicher gnostischer Vorstellungen geht (Clemens von Alexandrien, Irenäus von Lyon, Augustinus).

Die Aussagen zur Unauflösbarkeit der Ehe (Mt 19,8f) begegnen vor allem bei jenen Autoren, die sich mit Fragen der kirchlichen Ehepastoral befassen (Tertullian, Leo der Grosse, Augustinus, Hieronymus).

Das sogenannte „Eunuchenwort“ (Mt 19,12) spielt nicht nur in zahlreichen asketisch-moralischen Schriften und in der monastischen Literatur eine Rolle (Augstinus, Hieronymus, Johannes von Damaskus), sondern wird auch als Metapher für das Verhältnis zwischen dem auf das Reich Gottes ausgerichteten Christen und der Gott entfremdeten, vergänglichen Welt rezipiert (Origenes, Gregor von Nazianz).

Mt 19,1

Als Jesus diese Reden beendet hatte, verließ er Galiläa und zog in das Gebiet (in die „Grenzen") von Judäa jenseits des Jordan.

1. Von Galiläa nach Jerusalem

Der einleitende Vers zu dieser Perikope markiert einen wichtigen Einschnitt innerhalb des Matthäusevangeliums. Literarisch hat er die Funktion einer Abgrenzung der beiden großen Handlungsrahmen im öffentlichen Wirken Jesu: seiner Zeit in Galiläa und seines Wegs durch Judäa nach Jerusalem. Origenes verweist darum auf den abschließenden Kommentar des Evangelisten zur Bergpredigt (Mt 7,28), wo mit derselben Redewendung wie in Mt 19,1: „Jesus hatte diese Worte beendet", ebenfalls ein größerer Rede- und Handlungszusammenhang beendet wird.[1] In Mt 19,1 liegt nach Ansicht des Origenes mit dieser Formel allerdings nicht nur ein Gliederungsmerkmal für einen kleineren Erzählbogen vor – das wäre seinen Überlegungen gemäß der Fall, wenn sich „diese Worte" lediglich auf die unmittelbar vorausgehende Gleichnisrede über den unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23–35) bezögen. Vielmehr weise diese Formel bereits auf den inneren Abschluss des öffentlichen Wirkens Jesu und seiner Botschaft hin.[2] Nach Origenes vollendet Jesus die Offenbarung des Wortes Gottes im eigentlichen Sinn. Er sei nämlich der einzige Verkünder des Wortes Gottes, von dem die Heilige Schrift sagt, er habe „die Worte *vollendet*" (ἐτέλεσεν). Weder über Mose noch einen anderen Propheten oder Gottesmann lasse sich eine vergleichbare Aussage finden.[3] Jesus dagegen betone ausdrücklich, dass es bei seiner Sendung um die Erfüllung und Vollendung der Gottesoffenbarung gehe. Als Beispiele führt Origenes die Antithesen der Bergpredigt an und weitere Stellen, an denen Jesus von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten in seiner Person spricht (z. B. Mt 5,17; Mk 14,49).[4] In diesem Sinn wird Jesus durch die Formulierung, er habe „die Worte vollendet", als der wahre Träger der endgültigen Offenbarung Gottes ausgewiesen. Weder zeitlich noch inhaltlich wird die Wortoffenbarung Gottes nach ihm noch fortgeführt.

2. Die Vollendung der Gottesoffenbarung

Zu diesem christologischen Aspekt der „Vollendung der Worte" kommt noch ein heilsökonomischer: Johannes Chrysostomus assoziiert mit dem Aufbruch Jesu

1 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,14 (GCS 40/2, 316); vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt Hom.* 32,1 (PG 56, 799).
2 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,14 (GCS 40/2, 316); vgl. auch Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,1 (PG 56, 799).
3 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,14 (GCS 40/2, 314f).
4 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,14 (GCS 40/2, 316).

nach Judäa seine bevorstehende Passion.[5] Damit markiert Mt 19,1 den Wendepunkt von Jesu Wirken als Lehrer und Wundertäter in Galiläa zu seiner Leidensgeschichte in Jerusalem, deren Beginn in der Überschreitung der Grenze von Judäa liegt. Chrysostomus hält es für sehr wahrscheinlich, dass Jesus genau wusste, dass er mit dem Betreten des Landes Judäa als des Hoheitsbereichs der Hohenpriester und Sadduzäer, die ihm feindlich gesonnen waren, den tödlichen Konflikt provozieren würde. Dabei sieht Chrysostomus im „Neid" (φθόνος) das Motiv für ihre ablehnende Haltung – eine Interpretation, die in den Schriften des Bischofs von Konstantinopel häufig wiederkehrt, wenn es ihm um eine Charakterisierung der Gegner Jesu geht.[6] Jesus habe der Eskalation dieser Eifersucht so lange wie möglich ausweichen wollen und sich deshalb zunächst nur in Galiläa aufgehalten und dort gewirkt.[7]

3. Bild des Leidenswegs Jesu

Zur Ortsangabe „von Galiläa ins Gebiet von Judäa" begegnen bei den patristischen Exegeten verschiedene allegorische Deutungen. Die meisten gehen davon aus, dass Galiläa die Heimat Jesu und der Mittelpunkt seines öffentlichen Wirkens war. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* bringt den Weg von Galiläa nach Judäa, der von Osten nach Westen führt, mit der Bahn der Sonne vom Aufgang *(sol ascendens)* bis zum Untergang *(ad occasum)* in Verbindung und sieht darum in der geographischen Bewegung Jesu den Weg seiner Passion symbolisch vorgezeichnet.[8] Origenes versteht den griechischen Begriff τὰ ὅρια (lat. *fines,* hier mit „Gebiet" übersetzt) im Sinn von „Grenze": Jesus geht auf dem Weg zur Passion über die eigene Grenze, „bis ans äußerste Ende"[9].

4. Grenzüberschreitung

Überdies symbolisiert die Bewegung von „Galiläa nach Judäa" die universale Sendung Jesu. Jesus wirkte nicht nur in einem begrenzten Gebiet, nämlich in Galiläa, sondern trat über diese Grenze hinaus, „weil er alle Menschen liebt, allen seine Herrlichkeit und Barmherzigkeit mitteilen und Herr über alle Menschen sein will"[10]. Durch seine Gegenwart heiligt er alle Orte, die auf seinem Weg liegen.[11]

5 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32, 1 (PG 56, 799).

6 Die biblische Grundlage für das Neidmotiv bietet Mk 15,10; dort bezeichnet Pilatus die „Eifersucht" als Grund für Jesu Auslieferung. Weitere Belege zum Motiv der „Eifersucht" bei Chrysostomus vgl. Ch. Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu,* 80.

7 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).

8 Vgl. Ps.-Chrysostomus *in Mt hom.* 32,1 (PG 56, 799); vgl. ebf. Johannes Chryostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).

9 Origenes, *comm. in Mt* 14,15 (GCS 40/2, 317).

10 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,1 (PG 56, 799).

11 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,1 (SC 318, 271f).

Dass Jesus über Grenzen hinweg schreitet, versteht Gregor von Nazianz als einen symbolischen Ausdruck der Inkarnation. Wäre Christus in seiner Herrlichkeit geblieben und nicht in die menschliche Schwachheit hinab gestiegen, hätte die große Menge ihm nicht folgen können. Er wäre höchstens für eine kleine religiöse Elite erkennbar gewesen. Gregor denkt in diesem Zusammenhang an Mose, der nach Ex 33,23 privilegiert war, den Rücken Gottes zu sehen.[12] Jesus dagegen zeigt von Gott mehr als nur den Rücken und lässt sich, indem er von Ort zu Ort zieht, vor mehr Menschen als nur vor einer elitären Minderheit sehen. Somit findet Gregor in diesem Erzählelement einen Hinweis auf die Universalität des Christusereignisses.

5. Aufstieg im Schriftverständnis

Die Ortsbewegung von Galiläa nach Judäa impliziert für Gregor von Nazianz noch eine weitere allegorische Dimension; es geht dabei um die Schriftauslegung und ihren geistigen Sinn: Das Wirken Jesu in seiner Heimat Galiläa sollte die Prophezeiung Jesajas erfüllen, dass „den Menschen, die im Dunkel sind, ein Licht aufgeht" (vgl. Jes 9,2); sein Aufbruch nach Judäa symbolisiert darum auch die Aufforderung an die Menschen, an ihrem Heil mitzuwirken, insofern als Jesus die Menschen durch seine physische Bewegung zur geistigen Bewegung ermuntern und „sie davon überzeugen wollte, sich vom Buchstaben zu erheben und dem Geist zu folgen"[13]. Diese allegorische Deutung einer Reisenotiz ist kein Einzelfall, vielmehr begegnet sie bereits bei Origenes, der den Aufstieg Jesu nach Jerusalem in Joh 2,12 mit großer Ausführlichkeit als Aufstieg der geistigen Bewegung vom buchstäblichen zum spirituellen Schriftverständnis auslegt.[14]

Mt 19,2

Viele Menschen folgten ihm, und er heilte sie dort.

1. Wort und Tat

Mt 19,2 spricht summarisch von Krankenheilungen. Johannes Chrysostomus sieht in dieser Notiz von den Heilungen eine Ergänzung zu den Reden Jesu, die im vorangehenden Kapitel (vgl. Mt 18) überliefert sind.[15] Er deutet diesen Vers vor dem Hintergrund der Zusammengehörigkeit von Wort und Tat in der Botschaft Jesu.

12 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,3 (SC 318, 276).
13 Gregor von Nazianz, *or.* 37,2 (SC 318, 272).
14 Vgl. die Exegese des Origenes zu Joh 2,12 (Aufstieg nach Jerusalem): *Jo.* 10, 1–12 (SC 157, 378–424).
15 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).

Das gemeinsame Ziel seiner Worte und Taten sei es, die Menschen „zur Erkenntnis Gottes zu führen“[16]. Dabei haben seine Wunder den Charakter einer Lehre, die durch die Reden noch vertieft und entfaltet wird. Der theologische Hintergrund, vor dem CHRYSOSTOMUS die Vermittlung der Erkenntnis Gottes als den inneren Zielpunkt des Auftrags Jesu bestimmt, dürfte in Joh 17,3 zu finden sein. Innerhalb dieses Horizonts liegt es für CHRYSOSTOMUS nahe, Jesus als „den Lehrer“ schlechthin zu verstehen.[17] Da die Gruppe der Hörer und Leser erheblich größer ist als die derjenigen, die Jesu Wirken am eigenen Leib erfahren durften, legt CHRYSOSTOMUS in seiner Predigt über diesen Vers großen Wert auf die Vermittlungs- und Lehrfunktion der Wunder, um so eine Brücke vom vergangenen Geschehen zur aktuellen Situation seiner Gemeindeglieder zu schlagen:

> Christus heilte die Leute, um ihnen Gutes zu tun und durch sie wieder vielen anderen; denn die Heilung ihrer Leiden wurde für die anderen eine Anregung zur Erkenntnis Gottes (ὑπόθεσις θεογνωσίας).[18]

Neben dieser theologischen Dimension kennt CHRYSOSTOMUS auch eine moralische Ebene, auf der er den lehrhaften Charakter des Evangeliums erörtert. Er versteht nämlich die Tatsache, dass in Mt 19,2 die zahlreichen Krankenheilungen nur summarisch genannt, keineswegs aber ausführlich geschildert werden, als vom Evangelisten sehr bewusst gewählte Form der Darstellung, mit der er den Lesern des Evangeliums ein Vorbild in Zurückhaltung, Bescheidenheit und Demut geben wollte.[19]

2. Die Heiden auf dem Weg in die Kirche

Einen anderen Ansatz der Interpretation von Mt 19,2 bezeugen HILARIUS VON POITIERS, der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum,* sowie eine Predigt aus dem Schülerkreis AUGUSTINS.[20] Ihr Augenmerk liegt auf der allegorischen Deutung des Sachverhalts, dass der Vers davon berichtet, dass „ganze Scharen“ Jesus „folgten“, und zwar indem sie mit ihm die Grenze von Galiläa nach Judäa überschritten und *dort* geheilt wurden. Die Voraussetzung der allegorischen Interpretation dieses Erzählelements besteht in der biblisch-geographischen Bestimmung Galiläas als dem Land, das von heidnischen Bewohnern bevölkert und somit zur Chiffre der heidnischen Welt wird, während Judäa auf dieser Ebene das Stammland des Gottesvolkes ist. Aus der allegorischen Übertragung ergibt sich die Deutung, dass die Heiden Christus in das Land des Gottesvolkes hinterher ziehen und er

16 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).
17 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).
18 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).
19 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595).
20 Vgl. HILARIUS VON POITIERS, *in Matth.* 19 (SC 258, 86–90); vgl. ebf. Ps.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802); Ps.-AUGUSTINUS, *eun.* 102, in: RB 59 (1949) 102–104.

sie dort heilt, das heißt mit Gott versöhnt und zur Erkenntnis Gottes führt. Die *ratio typica*[21] *dieses Verses, seine metaphorische Bedeutung, stellt die Aufnahme der Heiden in die Kirche dar.*[22]

In diesen Rahmen fügt sich auch das Anliegen Gregors von Nazianz ein, der betont, dass die Inkarnation, der „Abstieg in die menschliche Schwachheit"[23], als notwendige Voraussetzung für die Offenbarung Gottes vor der (heidnischen) Welt begriffen werden muss.[24] Nur durch die Menschwerdung war es überhaupt möglich, dass „die Scharen der Menschen" Jesus nachfolgen konnten.

3. Verschiedene Formen der Nachfolge

Die „Nachfolge" ist das Stichwort für den dritten Akzent, den einige patristische Auslegungen setzen. Am deutlichsten tritt dieser Akzent in den Überlegungen des Origenes zutage.[25] Er beobachtet, dass der Begriff „folgen" (ἀκολουθεῖν) auch im Kontext der Jüngerberufungen begegnet. Darum sei zu fragen, ob „folgen" in Mt 19,2 in eben jenem spezifischen Sinn von „Nachfolge" gebraucht werde wie bei den Berufungsgeschichten, oder ob das Wort hier nicht vielmehr in seiner schlichten Bedeutung von „begleiten" verwendet sei. Origenes möchte eine Unterscheidung zwischen der besonderen Nachfolge der Jünger und der allgemeinen Nachfolge der Menschenmenge treffen. Wird das Verhältnis der Jünger zu Jesus mit „nachfolgen" beschrieben, impliziert der Begriff eine bestimmte Qualität, insofern als die Jünger sich für diese Art der Nachfolge besonders engagiert haben, etwa indem sie wie Petrus „alles verlassen" haben.[26] Über die „zahlreichen Menschen" aus Mt 19,2 gibt es keine Nachricht hinsichtlich eines besonderen Engagements, das ihre Nachfolge in irgend einer Weise auszeichnet. Insofern hat der Begriff „folgen" in Mt 19,2 nicht dieselbe Bedeutung wie im Kontext der Berufungsgeschichten. Dennoch sieht Origenes in Mt 19,2 auch eine metaphorische Dimension: Wie für die Menschen aus Mt 19,2 notwendige Voraussetzung zu ihrer Heilung ist, dass sie Jesus in das Gebiet von Judäa folgen, so ist im geistigen Sinn ebenfalls jene Nachfolge, die im Eintritt in die Kirche, das heißt durch die Taufe, konkrete Gestalt gewinnt, die elementare Voraussetzung, um das Heil zu erlangen.[27]

21 Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 19,1 (SC 258, 88).
22 Vgl. Ps.-Augustinus, *eun.* 102, in: RB 59 (1949) 102–104.
23 Gregor von Nazianz, *or.* 37,3 (SC 318, 276).
24 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,3 (SC 318, 276).
25 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14, 15 (GCS 40/2, 317f).
26 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14, 15 (GCS 40/2, 317f).
27 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14, 15 (GCS 40/2, 317f).

Mt 19,3

Und es traten Pharisäer an ihn heran, die ihn versuchen wollten, und sprachen: Ist es einem Mann erlaubt, sich aus jedem (beliebigen) Grund von seiner Frau scheiden zu lassen?

1. „Typisch Pharisäer"

Origenes bietet zu Mt 19,3 einen knappen synoptischen Vergleich mit der Parallelstelle Mk 10,2, wobei es ihm vor allem um die Deutung der Situation, wie sie der jeweilige Evangelist vornimmt, geht. In beiden Überlieferungen nennen die Evangelisten als Motiv der Pharisäer die Absicht, Jesus in eine Falle locken zu wollen.[28] Die patristischen Überlegungen zu Mt 19,3 stehen daher vor allem im Horizont der Frage, worin diese „Falle" beziehungsweise „Versuchung" konkret besteht. Darüber hinaus bemühen sich neben Origenes auch Chrysostomus und Gregor von Nazianz darum, das Verhalten der Pharisäer aus dem Kontext ihrer Rolle innerhalb des gesamten Evangeliums zu verstehen und ein Gesamtbild des „Typs" Pharisäer zu zeichnen. Nach ihrer Ansicht kommt nämlich in Mt 19,3 ein sehr typischer Charakterzug der Pharisäer zum Ausdruck, der sich auch in anderen Perikopen wieder entdecken lässt.[29]

Gregor von Nazianz nähert sich einer Charakterisierung der Pharisäer an, indem er die unterschiedlichen Gegner Jesu und den Kernpunkt ihrer Auseinandersetzung mit ihm beschreibt: Mit der Gruppe der Sadduzäer stehe Jesus im Konflikt wegen der Frage nach der Auferstehung; das Thema seines Streits mit den Herodianern sei die Frage der politischen Loyalität; seine Vollmacht, Legitimation und Autorität trete bei verschiedenen Gruppen ins Zentrum der Auseinandersetzung. Die Diskussion mit den Gesetzeslehrern und Pharisäern drehe sich stets um die Frage nach der Vollkommenheit.[30] Damit steht auch das Gespräch über die Scheidung und die Ehe, das in Mt 19,3 initiiert wird, im Horizont der Frage nach der Vollkommenheit.

Die Szene in Mt 19,3 ist nicht die einzige, in der es die Pharisäer darauf anlegen, Jesus zu versuchen beziehungsweise ihm eine Falle zu stellen.[31] In den zahlreichen weiteren Episoden, in denen die Pharisäer mit derselben Intention an Jesus herantreten, können sie ihr Ziel nie erreichen, während es – der Beobachtung des Asterius von Amasea gemäß – Jesus dagegen stets gelinge, ihre Frage gegen

---

28 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 318).

29 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 596f); vgl. ebf. Gregor von Nazianz, *or.* 37,5 (SC 318, 280–282); Origenes, vgl. *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 318f), fordert seine Leser sogar dazu auf, sämtliche Texte, in denen die Pharisäer mit Jesus interagieren, in einer Synopse zusammenzustellen, so dass das Typische dieser Streitgespräche zu erkennen ist.

30 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,5 (SC 318, 280–282).

31 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 319).

sie selbst zu wenden.[32] Das Gespräch über die Ehescheidung bildet darin keine Ausnahme, sondern enthält die geradezu typischen Elemente des Ablaufs einer Konfrontation zwischen Jesus und den Pharisäern.

Unter mehr psychologischen und pädagogischen Aspekten betrachtet JOHANNES CHRYSOSTOMUS diese Auseinandersetzung. Jesus erscheint dabei als der nachsichtige und geduldige Lehrer, während die Pharisäer den Typus des penetranten, engstirnigen und intellektuell unaufrichtigen Menschen verkörpern, der an einer Lösung des Problems überhaupt kein Interesse hat, sondern seine Frage nur zum Vorwand nimmt, um den Lehrer aus der Fassung zu bringen und bloßzustellen.[33] Obgleich Jesus bereits früher – CHRYSOSTOMUS spielt hier auf die nahezu mit Mt 19,9 identische Überlieferung in der Bergpredigt (vgl. Mt 5,31f) an – öffentlich zum Problem der Ehescheidung Stellung bezogen, seine Ansichten über die Ehe geäußert hat und seine Position hinreichend bekannt ist, scheuen die Pharisäer nicht davor zurück, das Thema noch einmal ganz von vorn aufzurollen.[34] Schon daran lässt sich erkennen, dass es ihnen nicht um eine klärende Antwort geht, denn diese hatte Jesus ja bereits gegeben. Sie zeigen sich zudem erstaunlich unbeeindruckt von den Diskussionen mit Jesus, die bis zu diesem Zeitpunkt schon stattgefunden hatten und in denen sie seine Überlegenheit hinreichend zu spüren bekommen hatten.[35]

Jesus dagegen bewahrt den Pharisäern gegenüber einen ruhigen Ton, wobei er zugleich deutlich werden lässt, dass er nicht aus Naivität auf ihre Frage eingeht, sondern ihre Absichten durchschaut. CHRYSOSTOMUS entwickelt aus diesen Beobachtungen eine Art Tugendspiegel für Christen: Jesu Sanftmut und Gelassenheit soll den Umgang von Christen untereinander und mit ihren Gegnern prägen.[36]

Einen solchen Ansatz zur moralischen Übertragung der Gesprächssituation kennt bereits ORIGENES. Er hat das Verhältnis von christlichem Lehrer und Schüler vor Augen, in dem vergleichbare Situationen vorkommen können.[37] Ein Lehrer soll zwischen Aufrichtigkeit und Unredlichkeit der Fragen unterscheiden können, mit denen seine Schüler ihn bedrängen und die ihm durchaus unangenehm sein können. Entspringen solche Fragen dem Lerneifer und der Wissbegierde des Schülers, darf der Lehrer seinen Schüler nicht zurückweisen, sondern soll ihm in Geduld antworten. Diesen Rat gewinnt ORIGENES mit dem Argument der Überbietung: Vorbild des Lehrers ist Christus, da er sogar denen gegenüber, die ihn in böser Absicht mit ihrer Frage in Bedrängnis bringen wollten, große Geduld erwiesen hat. Über diese moralische Ebene hinaus bewegt sich die Interpretation der Gesprächs-

32 Vgl. ASTERIUS VON AMASEA, *hom. 5* (Datema, 45f).
33 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 596f); vgl. ebf. AUGUSTINUS, *serm. Dol.* 12,2 (RB 102 (1992) 275–282).
34 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 597).
35 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 595). CHRYSOSTOMUS denkt dabei an die Diskussionen um die Sabbatobservanz und die Reinheitsgebote (vgl. Mt 12,1–8; Mt 15,1–20).
36 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 597).
37 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 318f).

situation bei Asterius von Amasea.[38] Er findet im Verhalten Jesu gegenüber den Pharisäern eine Erfüllung der prophetischen Worte aus Jesaja 29,14: „Ich bin der Herr, der die Weisheit der Weisen vernichtet und die Klugheit der Klugen verschwinden lässt“, sowie Psalm 5,9f: „Sie lästern mit ihrer Zunge. Herr, lass sie über ihre eigenen Ränke stolpern!“ Damit gewinnt die Szene in Mt 19,3 eine christologische Dimension: In Jesu Handeln offenbart sich das Wirken Gottes.

2. Die Widerspruchsfalle

Origenes, Hieronymus und Chrysostomus sehen die Intention der Pharisäer darin, dass sie Jesus mit ihrer Frage in einen Widerspruch zum Gesetz zwingen wollen.[39] Dabei versuchen sie ihre Frage so zu formulieren, dass es völlig gleichgültig ist, was Jesus antworten wird, da er sich notwendig in Widersprüche verstricken muss: Hieronymus spricht in diesem Zusammenhang von einem „Syllogismus“, dessen Schlussfolgerung stets im Erweis bestehen wird, dass Jesus das Gesetz verachtet:[40] Würde er antworten, man dürfe seine Frau aus jedem Grund entlassen, geriete er, der „Lehrer der Keuschheit“[41], in einen Widerspruch zu seiner eigenen Lehre – Hieronymus denkt vermutlich an Jesu Wort aus der Bergpredigt (Mt 5,27–32); fiele seine Antwort dagegen im Sinne eines Scheidungsverbots aus, wäre für die Pharisäer der Nachweis erbracht, dass er sich zu Mose, und damit letztlich zu Gott selbst, im Widerspruch befände.[42]

Die Frage nach der Ehescheidung ist demnach nur das vordergründige Thema dieses Gesprächs. Im wesentlichen geht es den Pharisäern darum, Jesus als Gegner und Verächter des mosaischen Gesetzes zu entlarven.

3. Die Frauen abspenstig machen

Innerhalb der patristischen Deutungen geht Asterius von Amasea eigene Wege. Er legt eine originelle und offenbar auch singuläre Interpretation der Absicht der Pharisäer vor:[43] Asterius geht von der Voraussetzung aus, dass das Scheidungsrecht, auf das sich die Pharisäer berufen, Unrecht gegenüber den Frauen ist.[44] Gerade aber die Frauen, so Asterius, stellen im Evangelium immer wieder ihre große Treue zu Jesus unter Beweis, indem sie während seiner Passion in seiner Nähe ausgehalten,

38 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 45).

39 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 319f); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 596f); vgl. ebf. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 165).

40 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 165).

41 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 166).

42 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 165–167); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 318–325).

43 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 46).

44 Diese Position vertritt übrigens auch Gregor von Nazianz in seiner Auslegung über Mt 19,1–12, vgl. *or.* 37,6f (SC 318, 282–286).

ihn auf seinem Leidensweg begleitet und um ihn geweint haben. Zum Wesen der Frau, das an jenen konkreten Frauen, von denen die Evangelien berichten, exemplarisch sichtbar wird, gehört es, dass sie eher als Männer dazu bereit sind, den Glauben anzunehmen, dass sie empfänglicher sind für die Botschaft Jesu und auch eine größere Bereitschaft zeigen, die Gottheit Jesu Christi zu glauben.[45] Die Pharisäer wollen Jesus nun mit der Frage nach der Ehescheidung dazu herausfordern, die Frauen zu kompromittieren, sie zu beleidigen, von sich wegzustoßen und zu befremden.[46] Die Intention der Pharisäer war es also, Jesus dazu zu bringen, sich seine treuesten und ergebensten Anhänger, die Frauen, abspenstig zu machen.

4. Pharisäer als Symbolfiguren

Gregor von Nazianz beschreibt das Verhalten der Pharisäer nicht nur auf der literarischen Ebene des Evangeliums als „typisch“, sondern darüber hinaus betrachtet er die Pharisäer selbst als „typische Figuren“.[47] Sie stehen als Symbolfiguren für einen bestimmten menschlichen Charakterzug. Unter dieser Voraussetzung spricht Gregor von Nazianz deshalb ganz selbstverständlich von den „damaligen“ und den „heutigen Pharisäern“. Die Berechtigung zu dieser Aktualisierung leitet er aus dem biblischen Sprachgebrauch ab. Die Heilige Schrift kenne eine ganz analoge Redeweise, wenn sie von „Ägyptern“ und „Assyrern“ spricht, ohne dabei eine bestimmte historische Gruppe vor Augen zu haben. Vielmehr verwenden die biblischen Texte die Begriffe aufgrund der „typischen“ Eigenschaften ihrer Bildspender in metaphorischer Weise. Dementsprechend macht nicht die „Herkunft“ (γένος), sondern die „Einstellung“ (τρόπος) den Pharisäer aus.[48] Gregor hat in diesem Fall als „heutige Pharisäer“ solche christlichen Ehemänner vor Augen, die sich von ihrer Frau unter dem Deckmantel pseudo-religiöser Vorwände trennen wollen.

45 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 46).
46 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 46).
47 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,9 (SC 318, 288–290).
48 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,9 (SC 318, 290).

Mt 19,4–6a

Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins.

1. Jesu Kunst der Gesprächsführung

Die Auslegungen zu Mt 19,4f bieten zunächst einige Beobachtungen zu der besonderen Weise, in der Jesus Gespräche führt.

In Mt 19,4 reagiert Jesus auf die Frage der Pharisäer, die vom Evangelisten als „Versuchung" charakterisiert wurde. Er nimmt die Herausforderung an, indem er, wie Origenes in seinem Matthäuskommentar beschreibt, auf eine „für ihn typische Weise" mit der „ihm eigenen Kunst" antwortet. Sie besteht darin, dass er zunächst mit einer Gegenfrage kontert und dann (vgl. Mt 19,5f) „weise und untadelig" das Thema „mit Lehren der Gottesfurcht" (δόγματα εὐσεβείας/ *dogmata pietatis*) auseinandersetzt.[49]

Johannes Chrysostomus sieht die Weisheit der Antwort Jesu darin, dass er das Thema nicht nur in einen schöpfungstheologischen Horizont stellt („Der Schöpfer …"), sondern sich auch auf das Gesetz als Autorität bezieht („Habt ihr nicht *gelesen* …"). Damit demonstriert Jesus seine Loyalität zum Gott Israels sowie zum Gesetz des Mose und überwindet das Dilemma, in das die Pharisäer ihn mit ihrer Fangfrage führen wollten.[50]

In den Schriften des Johannes Chrysostomus und bei Apollinaris von Laodizea begegnet überdies eine christologische Deutung des Verses. Beide Autoren stellen die Wortverkündigung Jesu in einen Zusammenhang mit seinen Taten und beobachten dabei, dass Jesus sich in seinen Wundertaten unverhüllt als der Schöpfer zeige, während er in seinen Worten seine göttliche Natur nie so offen kundtue. Dies geschieht etwa, wenn Jesus wie hier in Mt 19,4 vom „Schöpfer" (ὁ κτίσας) in der dritten Person spricht.[51]

2. Die gleiche Würde von Mann und Frau

Origenes befasst sich mit der Lesart des Zitats aus Gen 1,27. Er betont, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Erschaffung „als männlich und weiblich" liegt, nicht aber als „Mann und Frau". Mit dieser Unterscheidung möchte Origenes ausdrücken, dass weder der Mann als solcher Gottes Ebenbild ist, noch

49 Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 319).
50 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 597).
51 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 16,3 (zu Mt 5,17) (PG 57, 241f); vgl. ebf. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 93 (TU 61, 30).

die Frau, sondern dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf die Polarität und das Miteinander der beiden Geschlechter zu beziehen sei. Dahinter steht der theologische Gedanke, dass Gottes Wesen die geschlechtsspezifische Existenzweise des konkreten Menschen transzendiert und dass der Mensch durch die Beziehung von Mann und Frau seine geschöpfliche Wirklichkeit als Abbild Gottes aktualisiert.[52]

3. Soziale Konsequenzen

Vor allem bei den ostkirchlichen Theologen, insbesondere bei Gregor von Nazianz und bei Asterius von Amasea, spielt Jesu Rückgriff auf Gen 1,27 eine wichtige Rolle für die Bestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau zueinander und zu Gott: In der Schöpfung ist eine grundsätzliche Gemeinsamkeit und Gleichrangigkeit von Mann und Frau begründet; beide sind „aus demselben Stoff der Erde geschaffen, aus derselben Materie“[53], sie sind – wie Chrysostomus betont – „aus einer Wurzel hervorgegangen“[54]. In ihrer gemeinsamen Herkunft gründet ihre gleiche Würde und darauf baut auch die Notwendigkeit der gleichen rechtlichen Stellung beider Geschlechter auf, die Gregor von Nazianz und Asterius von Amasea einfordern. Beide Theologen sehen in Mt 19,4 die schöpfungstheologische Begründung eines christlichen Menschenbildes, das sie als Maßstab ihrer massiven Kritik an der tatsächlichen Stellung der Frau in der Gesellschaft und in der Ehe anlegen. Das gewohnheitsrechtliche Verständnis von Ehe und Familie verschafft ihrer Meinung nach der in der Schöpfung begründeten und von Jesus bekräftigten gleichen Würde von Mann und Frau nicht die gebührende Geltung.[55]

4. Schöpfungsordnung und Monogamie

Ein Hauptinteresse der Auslegungen zu Mt 19,5 gilt der schöpfungstheologischen Grundlegung der Monogamie sowie der sakramentalen Dimension der Ehe, die aus der theologischen Deutung der Vereinigung von Mann und Frau in „einem Fleisch“ begründet wird.

Gott, der Schöpfer, hat die beiden ersten Menschen als Mann und Frau verbunden. Nach Asterius von Amasea wurde darum alles, was an Adam und Eva geschehen ist, gewissermaßen zur Natur aller Nachkommen.[56] In der Linie dieser

52 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 318–325). H. J. Vogt hat diese Passage in seiner Übersetzung ausführlich kommentiert, vgl. H. J. Vogt: *Origenes. Mattäus-Kommentar II,* 56 Anm. 57. Zum Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen vgl. auch Th. Heither/Ch. Reemts: *Adam.* Münster 2007 (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 2) 55–61.

53 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47).

54 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 597); vgl. ebf. Ders., *in Gen hom.* 4 (PG 54, 594).

55 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,6 (SC 318, 284) und Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47).

56 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47).

Argumentation sieht CHRYSOSTOMUS darum aufgrund der Tatsache, dass Gott dem ersten Mann eine einzige Frau und nicht mehrere Frauen gab, die monogame Beziehung von Mann und Frau von der Schöpfungsordnung her als die natürliche Gemeinschaftsform.[57] Diesen Gedanken veranschaulicht der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* folgendermaßen:

> Die Schöpfung sieht vor, dass genau ein Mann sich mit einer einzigen Frau verbindet, und nicht ein Mann mit vielen Frauen. Gott nahm von Adam nicht mehrere Rippen, sondern eine einzige. Wie könnte der Mann da zu einer zweiten oder dritten Frau sagen: ‚Du bist Bein von meinem Bein'?[58]

Die Ehe von Mann und Frau gehört zur Erschaffung des Menschen, sie ist Teil der Schöpfungswirklichkeit.[59] Dabei stellt sich innerhalb des patristischen Schrifttums die Beurteilung von Ehe und Sexualität des Menschen als Element seines paradiesischen Zustands als ein komplexes und vielschichtiges Thema dar.[60] Im Rahmen der Auslegung und Rezeption von Mt 19,5 lassen sich zwei unterschiedliche Linien der Interpretation erkennen: GREGOR VON NAZIANZ, und mit ihm einige andere Theologen,[61] sehen in der Ehe ein hohes Gut, weil sie dem Menschen vom Schöpfer im Paradies geschenkt wurde. Deshalb ist Heiraten für GREGOR „gut und ehrenvoll" (συμφέρει, τίμος), der Geschlechtsverkehr ist „nichts Unehrenhaftes", und überdies wird die Welt durch die Zeugung von Kindern um ein Gut bereichert, das Gott erfreut.[62] Dagegen betont eine andere theologische Tradition, als deren Vertreter JOHANNES VON DAMASKUS zu nennen ist, den Zusammenhang von Geschlechtlichkeit und Sündenfall. JOHANNES glaubt, die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und ihre Hinordnung aufeinander sei in Voraussicht des Sündenfalls geschehen, so dass Heiraten und Zeugung von Nachkommenschaft im Grunde schon zur gefallenen Schöpfung gehören, auch wenn diese Fähigkeiten dem Menschen im Paradies gegeben wurden.[63]

---

57 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,1 (PG 58, 597).

58 Ps.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 32,4 (PG 56, 800).

59 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Rom.* 14,4 (PG 60).

60 Eine Übersicht der verschiedenen theologischen Positionen bieten: TH. HEITHER/ C. REEMTS: *Adam.* Münster 2007 (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 2) 88–91.

61 Dazu gehören vor allem die frühen Theologen wie CLEMENS VON ALEXANDRIEN, ORIGENES und TERTULLIAN.

62 GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 37,9 (SC 318, 290). Zu den Vertretern der Position, dass die Sexualität des Menschen nicht in einem Kausalzusammenhang mit dem Sündenfall steht, gehören – mit jeweils eigenen Akzenten: CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 3,17,103 (GCS 15), AUGUSTINUS. vgl. *civ.* 14,22 (CCL 48, 444), GREGOR VON NYSSA, *opif. hom.* 17 (PG 44, 188), und der AMBROSIASTER, *quaest. test.* 127,28 (CSEL 50).

63 Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, *f. o.* 24 (PTS 12). Für HIERONYMUS ist die Heirat der erste Akt nach der Vertreibung aus dem Paradies, vgl. *ep.* 22,19 (CSEL 54). Bei AUGUSTINUS lässt sich eine gewisse Akzentuierung je nach Aussageintention und Kontext feststellen: Während er zum Beispiel gegen die Manichäer betont, dass der Mensch, seine Sexualität und die Ehe von Gott stammen (vgl. AUGUSTINUS, *nupt. et conc.* 2,3,9 (CSEL 42, 261), unterstreicht er in derselben

Grundsätzlich wird in der patristischen Auslegung von Mt 19,5 die Ehe von Mann und Frau als Element der paradiesischen Schöpfungsordnung hervorgehoben. Dabei lassen sich bestimmte zeit- und kontextbedingte Akzentuierungen unterscheiden: Bei den Theologen der ersten drei Jahrhunderte findet sich eine deutlich apologetisch motivierte Verteidigung der Ehe als von Gott geschaffener Wirklichkeit gegen häretische Strömungen, die die Ehe ablehnen und verteufeln. Sehr profiliert tritt dieses Anliegen bei Clemens von Alexandrien zutage. Er setzt sich zum Beispiel mit einer häretischen Position auseinander, die die Tatsache, dass Jesus selbst nicht geheiratet hat, als Argument benutzt, um die Ehe als „Unzucht" und „vom Teufel eingesetzt" zu disqualifizieren. Zu Jesus, so argumentiert Clemens dagegen, gehört immer auch seine göttliche Natur, und in dieser Hinsicht benötigt er weder eine „Gehilfin", noch besteht für ihn die Notwendigkeit, sich fortzupflanzen, „da er ewig bleibt".[64] In Clemens' Gedankengang wird deutlich, dass alles Sprechen über Jesus immer eine christologische Dimension hat und man den Blick auf ihn nicht auf seine menschliche Natur allein reduzieren kann. Aufgrund seiner göttlichen Natur unterscheidet er sich wesentlich von allen anderen Menschen. Wird dies ignoriert, gerät jede theologische Anthropologie auf häretische Abwege. Gegen die Häretiker, die aus der Ehelosigkeit Jesu ein negatives Urteil über die Ehe herleiten wollen, führt Clemens Mt 24,37–39 par an. Hier spricht Jesus selbst vom Heiraten als einem Grunddatum des menschlichen Daseins: Geheiratet werde bis zum Zeitpunkt der Wiederkunft des Menschensohnes.[65] Jesu Stellungnahme zur Ehe in Mt 19,4–6 sieht Clemens als Bestätigung der Ehe als Einrichtung der Schöpfungsordnung.[66]

Ähnlich motivierten Angriffen auf die kirchliche Theologie der Ehe wie seinerzeit Clemens sieht sich Augustinus ausgesetzt; auch er weiß von „solchen, die das Heiraten verbieten und behaupten, dass die Ehe ein Übel sei und dass der Teufel sie gemacht habe"[67]. Auch hier stützen die Häretiker sich in ihrer Argumentation auf ein Schriftwort, und zwar auf Jesu Verheißung, man erwerbe das ewige Leben, wenn man seine Familie, seine Frau und seine Kinder verlasse (Mt 19,29). Daraus schließen die Manichäer, auf die sich Augustinus hier bezieht, die Aussagen über die Verbindung von Mann und Frau im Buch Genesis stünden im Widerspruch zu den Forderungen des Neuen Testaments.[68] Augustinus betont dagegen die ganz besondere Zuwendung Jesu zur Ehe, die er einerseits durch seine Teilnahme an der Hochzeit von Kana zeigt und durch seine Präsenz „auf das Sakrament der Ehe

Schrift, jedoch in einem etwas anderen Kontext, dass das Gut der sexuellen Enthaltsamkeit zum paradiesischen Zustand des Menschen gehöre, vgl. ebd., 1,16,18 (CSEL 42).

64 Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,49,1–6 (GCS 15).

65 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,49,1–6 (GCS 15).

66 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 2,23,146,3 (GCS 15); vgl. ebf. Hieronymus, *adv. Iovin.* 1,5 (PL 23, 227).

67 Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,2 (CCL 36, 91); vgl. ebf. Augustinus, *Faust.* 19,29 (CSEL 25/1).

68 Vgl. Augustinus, *Adim.* 3,1 (CSEL 25/1).

verweist“ *(ostenderet sacramentum nuptiarum)*[69], anderseits aber auch durch seine Worte über die Ehe in der vorliegenden Perikope (Mt 19,4–6).[70] Die Ehe gehört damit – wie neben Augustinus auch Chromatius von Aquileia betont – sowohl zur Schöpfungs- wie auch zur Erlösungsordnung.[71]

Aus einer anderen Perspektive begegnet dieses Thema erneut, und zwar im Kontext der Auseinandersetzung mit der Frage, ob sich aus Mt 19,11f in Bezug auf die christliche Lebensgestaltung eine Bevorzugung der Ehelosigkeit vor der Ehe ableiten oder rechtfertigen lässt. In diesem Zusammenhang etwa betont Hieronymus den Gnadencharakter der Ehe – und zwar bemerkenswerterweise im Rahmen eines leidenschaftlichen Plädoyers für die Ehelosigkeit:

> Weil es verschiedene Gnadengaben in der Kirche gibt, erlaube ich die Ehe, so dass ich nicht als einer erscheine, der die Schöpfung verachtet.[72]

Als entscheidendes Kriterium für die patristische Beurteilung der Ehe erweist sich ihr Ursprung im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen. Deshalb fordert Chrysostomus auf, zwischen dem gottgewirkten Ursprung der Ehe und dem, was die Menschen durch ihr von der Sünde belastetes Verhalten daraus gemacht haben und machen, sorgfältig zu unterscheiden.[73]

5. Ekklesiologische und christologische Dimension der Ehe

Einen breiten Raum innerhalb der patristischen Texte nehmen die ekklesiologische und die christologische Deutung des Verses Mt 19,5 ein. Der älteste Zeuge für diese Rezeption dürfte Clemens von Alexandrien sein.[74] Den Hintergrund bildet die Aufnahme des Verses im Epheserbrief, dessen Verfasser die Verbindung von Mann und Frau als sakramentales Zeichen der Einheit von Christus und der Kirche interpretiert (vgl. Eph 5,32).

Vor diesem Hintergrund kann Origenes – und später im gleichen Sinn auch Augustinus – Mt 19,5 in einen heilsgeschichtlichen Horizont stellen: Christus hat seinen himmlischen Vater und seine irdische Mutter, nämlich die Synagoge, verlassen und die Kirche zur Frau genommen und ist mit ihr „ein Fleisch“ geworden.[75] Damit bezieht Origenes die Aussage von Mt 19,5 zunächst allegorisch auf die

69 Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,2 (CCL 36, 91).
70 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,2 (CCL 36); vgl. Ders., *Adim.* 3,2 (CSEL 25/1).
71 Vgl. Augustinus, *Adim.* 3,2 (CSEL 25/1); vgl. ebf. Ders., *civ.* 14,22 (CCL 48); vgl. ebf. Ders., *c. ep. Pel.* 1,9 (CSEL 60); vgl. ebf. Ders., *nupt. et conc.* 2,3 (9) (CSEL 42); vgl. ebf. Chromatius von Aquileia, *serm.* 24 *[ad Mt 5,31–37]* (CCL 9A, 309).
72 Hieronymus, *ep.* 48,4 (CSEL 54).
73 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Rom.* 13,4 (PG 60, 512).
74 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,49,1–6 (GCS 15).
75 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,17 (GCS 40/2, 325–327); vgl. ebf. Augustinus, *serm.* 41 (CCL 41); vgl. ebf. Ders., *serm.* 91,6f (PL 38).

Inkarnation – das Verlassen des Vaters –, sodann auf die geschichtlich vollzogene Trennung der Christen von den Juden, die ORIGENES im Bild des Verlassens der Mutter findet: Das Wort Gottes verlässt seine geschichtliche Heimat, um sich in der Kirche mit den Heiden zu vereinen. ORIGENES deutet Mt 19,5 noch unter einer anderen Hinsicht. Auch hier findet er in der Inkarnation die Voraussetzung für die Verbindung, die Christus mit der Kirche eingeht. Dabei liegt der Akzent allerdings auf der Stichwortverbindung, die durch den Begriff „Fleisch" mit Joh 1,14: „Das Wort ist Fleisch geworden", gegeben ist. Durch diese Verknüpfung gelangt ORIGENES, vermittelt durch 1 Kor 12,27: „Ihr aber seid der Leib Christi", zu der ekklesiologischen Spitzenaussage:

> Es gibt nämlich keinen anderen Leib Christi mehr als nur noch die Kirche.[76]

Für AUGUSTINUS, der an zahlreichen Stellen[77] die Kirche als Leib Christi in eben diesem Verständnis beschreibt, stellt sich verstärkt die Frage nach der Differenz innerhalb dieser Einheit „in einem Fleisch". Auf Mt 19,5 greift AUGUSTINUS im Rahmen einer Erklärung zu der Wendung „*verba delictorum meorum*" aus Psalm 21,2 LXX zurück. Er hört im Text des großen Leidenspsalms die Stimme Christi, hält es aber aus dogmatischen Gründen für fragwürdig, dass Christus von „Worten meiner Vergehen" spricht. Die Lösung des Problems liegt für AUGUSTINUS darin, dass hier die Kirche als „Leib Christi" redet. Christus und die Kirche sind „ein Leib", sie haben „eine Sprache" und reden „dieselben Worte":

> Hinsichtlich der Person *(persona)* lassen sie sich nicht trennen, wohl aber besteht ein Unterschied hinsichtlich ihrer Würde *(dignitas):* denn das Haupt wirkt die Erlösung, der Leib aber wird erlöst.[78]

Damit entwirft AUGUSTINUS eine Ekklesiologie in Analogie zur Christologie: Wie in der Person Christi göttliche und menschliche Natur vereint, dabei aber unterschieden sind, so wendet AUGUSTINUS eben diesen Personbegriff auf die Kirche als Leib Christi an.[79] Mit dieser Differenzierung innerhalb der Einheit gelingt es AUGUSTINUS, das göttliche Wesen mit der menschlichen Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit der Kirche zusammen zu denken.[80]

76 ORIGENES, *comm. in Mt* 14,17 (GCS 40/2, 326).

77 Es sind hier freilich nur jene Stellen berücksichtigt, in denen AUGUSTINUS ausdrücklich Mt 19,5 zitiert oder auf diesen Vers Bezug nimmt, vgl. ep. 140,18 (CSEL 44); *serm. Dol.* 22,20 (REAug 40 (1994) 171–196); *serm.* 362,16 (PL 39); *serm.* 91,6f (PL 38); *serm.* 45,5 (CCL 41); *serm.* 46,30 (CCL 41); *en. Ps.* 38,5 (CCL 38); *en. Ps.* 45,3f (CCL 38) u. a.

78 AUGUSTINUS, *en. Ps.* 37,6 (CCL 38): *Non dividuntur personae, sed distinguitur dignitas:quia caput salvat, salvatur corpus.*

79 Vgl. AUGUSTINUS, *en. Ps.* 37,6 (CC 38); vgl, ebf. DERS., *serm. Mai* 98,3 (MA 1,347–350).

80 Die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils greift dieses Kirchenverständnis auf, vgl. LG 8: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und

Asterius von Amasea, Basilius und Ps.-Chrysostomus bezeugen eine konsequente Entfaltung der Ehetheologie von der Ekklesiologie her. Die eheliche Verbindung von Mann und Frau dient nicht nur als ein Bildspender für die Einheit von Christus und der Kirche, sondern sie ist zugleich Abbild dieser Beziehung und darum sakramentales Zeichen.

Gregor von Nazianz betont die Sakramentalität der christlichen Ehe, insofern er den Mann als das Bild Christi vorstellt, während er in der Frau die Kirche als seine Braut abgebildet sieht.[81] Unter dieser Voraussetzung findet Gregor in der gegenseitigen Liebe der Eheleute die Beziehung zwischen Christus und der Kirche ausgedrückt:

> Die Frau soll Christus durch ihren Mann ehren, der Mann soll die Kirche durch seine Frau nicht entehren, sondern in Ehren halten.[82]

Asterius von Amasea entfaltet diesen Gedanken in der Hinsicht, dass sich die biblische Aussage über Mann und Frau, „sie werden ein Fleisch sein", keineswegs nur auf ihre leibliche Vereinigung im Geschlechtsakt beziehe, sondern eine ganzheitliche Dimension habe: „In der Ehe sind Leib und Geist vereint"[83]. Deshalb bedeutet die Einheit von Mann und Frau „in einem Fleisch" eine Lebensgemeinschaft, in der „zwischen Mann und Frau Einvernehmen und Gleichklang und Harmonie"[84] herrschen und in der beide Partner „dieselben Sorgen, dieselbe Freude" haben, in der Mann und Frau „Wohlstand und bittere Armut" miteinander teilen,[85] und für die als Maxime gilt: „Einer trage des anderen Last" (Gal 6,2).[86] Asterius sucht also die eheliche Einheit von Mann und Frau ganz eindeutig von ihrer geistig-geistlichen Gemeinschaft her zu begründen und zu verstehen. Der Kommentar des Ps.-Chrysostomus bringt in diesem Zusammenhang die Liebe als Grund der Einheit ins Spiel. Weil Mann und Frau durch ihre gegenseitige Liebe zu „einem Geist" geworden sind, könne man von ihnen sagen, dass sie dadurch auch „ein Fleisch" sind.[87]

Basilius benutzt die Vorstellung einer physischen Einheit als Bild, um die personale Einheit der Eheleute zu beschreiben; in einem Trostbrief an eine Witwe schreibt er über die Wirkung, die der Tod ihres Partners hat:

---

die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich."

81 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,17 (GCS 40/2, 325–327); vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,7 (SC 318); hier ist auch Ambrosius von Mailand, *Luc.* 8,1,9 (CCL 14), einzuordnen.

82 Gregor von Nazianz, *or.* 37,7 (SC 318).

83 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47): μία τις ἕνωσις γίνεται καὶ σώματος καὶ ψυχῆς/ *una contrahitur corporis et animae societas.*

84 Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 323).

85 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47).

86 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 321).

87 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,6 (PG 56, 801).

> Nach dem Wort des Herrn sind die beiden nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch, so dass die Trennung nicht weniger Schmerz bereitet, als wenn unser Körper in seiner Mitte durchgeschnitten würde.[88]

Die personale Einheit der „zwei in einem Fleisch“, in der Mann und Frau zwar voneinander unterschieden, nicht aber getrennt werden können, dient Origenes als Ansatzpunkt seiner christologischen Überlegungen, die zur Zwei-Naturen-Lehre hinführen: So wie Mann und Frau in der Ehe eine Einheit bilden, und zwar, indem „sie ihrer Natur nach zwei, aber mit Bezug aufeinander eins sind“, so geht die „Seele Jesu“ mit dem „Wort Gottes“ eine untrennbare Verbindung ein.[89] Die Vereinigung von Mann und Frau in „einem Fleisch“ dient hier als Bild für die Vereinigung von Gottesnatur und Menschennatur in der Person Jesu Christi.[90]

Mt 19,6b

Was aber Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen.

1. Der Tod scheidet nicht

Einige Theologen betonen, dass das Eheband selbst vom Tod nicht zerstört werden kann. Weil die Ehe als Verbindung zweier Menschen von Gott gewirkt ist, kann sie von niemandem getrennt werden, da Gott sich stets als der Stärkere erweist.

In den Auslegungen dieses Verses geht es weniger um die Fragen der Ehescheidung, sondern vielmehr um die theologischen Konsequenzen der durch Gott gewirkten Verbindung von Mann und Frau.

Mit Clemens von Alexandrien beginnt eine Tradition, die in der lateinischen Kirche von Tertullian aufgegriffen und später im ostkirchlichen Raum, ganz besonders bei Asterius von Amasea, die Theologie der Ehe bestimmt: Es geht um den Gedanken des Bestands der Ehe über den Tod hinaus. Der Angelpunkt dieser Argumentation liegt in der Aussage, dass die Verbindung von Mann und Frau durch Gott gewirkt ist, und dass der unsterbliche Gott ihr „unsterblichen Charakter“[91] verleiht.

Tertullian etwa vertritt dezidiert die Auffassung vom Fortbestand der Ehe in der Ewigkeit. Zum Wesen des Auferstehungslebens gehören seiner Meinung nach alle zwischenmenschlichen Beziehungen, die im Lauf des irdischen Lebens gewachsen sind. Die eheliche Verbindung zweier Menschen bleibt davon nicht aus-

88 Basilius von Caesarea, *ep.* 302 (Courtonne III).
89 Origenes, *Cels* 6,47 (SC 147); vgl. ebf. Johannes Cassian, *inc.* 5,11 (CSEL 17).
90 Vgl. Origenes, *Cels.* 6,47 (SC 147).
91 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 50).

geschlossen. Tertullian betont, dass die geistigen Dimensionen des Menschen, sein sinnliches Wahrnehmungsvermögen *(sensus),* sein Erinnerungsvermögen *(memoria)* und sein Bewusstsein *(conscientia)* in der Auferstehung nicht verloren gehen. Somit unterstreicht Tertullian noch einmal besonders die Vorstellung, dass die Ehe wesentlich eine geistig-geistliche Gemeinschaft ist:[92]

> Ich frage endlich die Frau selbst: Sage mir, Schwester, ist dir dein Mann in Frieden vorausgegangen? Was wird sie antworten? Wird sie etwa antworten: im Streit? Gut, also ist sie hierdurch um so mehr an ihn gebunden, da sie mit ihm ihre Sache noch bei Gott auszutragen hat. (…) Denn fürwahr, sie betet ja auch für seine Seele. (…) Oder werden wir etwa nach der Lehre eines gewissen Epikur, nicht nach der Lehre Christi, nach dem Tod ein Nichts sein? Wenn wir aber an eine Auferstehung der Toten glauben, so bleiben wir sicher denen verpflichtet, mit denen wir auferstehen werden, um gegenseitig Rechenschaft abzulegen. Wenn in jener Welt weder zur Ehe gegeben, noch genommen wird, sondern wenn man sein wird wie die Engel, sollten wir darum nicht an die verstorbenen Gatten gebunden bleiben, weil es keine Wiederherstellung der Ehe gibt? Im Gegenteil, wir sind um so mehr an sie gebunden, weil wir zu einem besseren Zustand bestimmt sind, auferstehend zur geistigen Gemeinschaft, wieder erkennend sowohl uns selbst als die Unsrigen. Wie sollten wir denn auch in Ewigkeit Gottes Lob singen, wenn nicht in uns der Sinn und das Gedächtnis *(sensus et memoria)* für diese Pflicht bliebe, wenn nur unsre Wesensgestalt (*substantia*), nicht unser Bewusstsein *(conscientia)* wieder hergestellt würde? Wir also, die wir bei Gott sein werden, werden zusammen dort sein, da wir alle bei dem einen Gott sind, – mag auch der Lohn ein verschiedener, mögen auch der Wohnungen bei demselben himmlischen Vater viele sein, – da wir alle für den einen Denar eben desselben Lohnes gearbeitet haben, das heißt um das ewige Leben, in dem Gott die, die er verbunden hat, ebenso wenig trennen wird, da er ihnen schon in diesem niedrigen Leben verbietet, sich zu trennen.[93]

Nicht so ausdrücklich wie bei Tertullian, aber doch der Sache nach, begegnet die Vorstellung vom Ewigkeitscharakter der Ehe etwa auch in solchen Texten, in denen die Witwen dazu aufgefordert werden, ihrem verstorbenen Gatten die Treue zu bewahren.[94]

2. Unzerstörbare Einheit von Christus und der Kirche

Zu Mt 19,6b liegen auch einige allegorische Deutungen vor, in denen die Verbindung von Mann und Frau unter dem ekklesiologischen Leitgedanken von Eph 5,32 auf die Einheit von Christus und der Kirche beziehungsweise auf die unzerstörbare

---

92 Vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802): Die Ehe wird durch den Willen gewirkt *(voluntas facit matrimonium),* darum wird die Einheit nicht durch eine leibliche Trennung zerstört.

93 Tertullian, *monog.* 10 (CCL 2).

94 Vgl. Ambrosius, *off.* 6,27 (CCL 15).

Gegenwart des Heiligen Geistes im getauften Christen bezogen wird. Diese Auslegungen bauen auf dem Bild von der Kirche als Braut Christi auf und knüpfen an den Vers 1 Kor 6,17 an: „Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm."[95] In diesem Sinn trennt der Mensch das, was Gott verbunden hat, wenn er sündigt, insofern als er durch die Sünde den Geist Gottes von sich trennt.[96] ORIGENES bringt Mt 19,6b in einen Zusammenhang mit Röm 8,35–39: „Was kann uns trennen von der Liebe Christi?" Dabei tragen für ihn die Phariäser, an die Mt 19,6b gerichtet ist, eine symbolische Bedeutung. In ihrer Eigenschaft als Gegner Christi sind sie als Chiffre zu lesen für die „Engel, Mächte und Gewalten", von denen der Römerbrief weiß, dass sie den Menschen von Christus zu trennen suchen:

> Es könnte aber auch zu denen, die mächtiger sind als die Pharisäer, gesagt werden: Was Gott verbunden hat, soll nichts trennen, weder eine Herrschaft, noch eine Macht. Stärker als alles, was einer benennen kann, wenn er es erkannt hat, ist nämlich Gott, der sie verbunden hat.[97]

Auch hier begegnet, in einem etwas anderen Kontext, die Vorstellung, dass eine Verbindung, die Gott gewirkt hat, durch nichts zerstört werden kann.

Mt 19,7

Da sagten sie zu ihm: Wozu hat dann Mose vorgeschrieben, dass man der Frau eine Scheidungsurkunde geben muss, wenn man sich trennen will?

1. Vernunft oder Autorität?

In einigen Interpretationen dieses Verses liegt der Augenmerk auf der Bewertung der Argumentationsstruktur der Pharisäer, die sich, statt Vernunftgründe *(ratio)* anzuführen, auf die Autorität des Mose *(auctoritas)* berufen. In Anknüpfung an das Ergebnis der Auslegungen von Mt 19,3, dem gemäß die Pharisäer an der Meinung Jesu kein echtes Interesse gehabt hätten und ihre Frage nichts weiter als Heuchelei gewesen sei, um ihn in eine Falle zu locken und ihn zu einer Aussage gegen die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes zu zwingen, beobachtet AUGUSTINUS, dass die Pharisäer nun, nachdem Jesus in Mt 19,4–6 im Rückgriff auf die Aussagen des Buchs Genesis seine Theologie der Ehe vorgestellt hat, ihrerseits Mose ins Spiel bringen, mit dessen Autorität sie Jesus zum Schweigen bringen wollen.[98] Über dieses Vorgehen empört sich insbesondere der Verfasser der *Opus Imperfectum in*

95 Vgl. ORIGENES, *Cels.* 6,47 (SC 147).
96 Vgl. PS.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 803).
97 ORIGENES, *comm. in Mt* 14,17 (GCS 40/2, 327).
98 Vgl. AUGUSTINUS, *cons. eu.* 62,121 (CSEL 43).

Matthaeum, insofern er den Pharisäern vorwirft, sie griffen in das Gespräch mit einem unfairen Mittel ein: In einer Diskussion müssten Vernunftgründe *(ratio)* und Fairness *(iustitia)* die Argumentation bestimmen, doch die Pharisäer, die spüren, dass sie keine vernünftigen Gegenargumente finden können, setzen in diesem Fall die Autorität *(auctoritas)* gegen die Vernunft *(ratio).* Sie verlassen die Ebene der sachlichen Auseinandersetzung und werden persönlich, indem sie versuchen, das Gewicht der Persönlichkeit des Mose gegen die – vermeintlich geringe – Autorität Jesu in die Waagschale zu werfen. Für Ps.-Chrysostomus steht fest, dass die Pharisäer das typische Diskussionsverhalten derer offenbaren, die eine „üble Gesinnung“ *(mala causa)* haben.[99]

2. Zugeständnis, nicht Gesetz

Origenes verweist in seinen Ausführungen zu diesem Vers auf die Passage im Buch Deuteronomium (Dtn 24,1–4) und stellt sie als den Gesetzestext vor, auf den sich die Pharisäer hier beziehen:

> Es ist angemessen, wenn wir dazu den Satz aus dem Deuteronomium heranziehen, der über die Scheidungsurkunde sagt: ‚Wenn einer eine Frau nimmt und mit ihr zusammenlebt und sie dann einmal keine Gnade mehr vor ihm findet, weil er etwas Hässliches an ihr gefunden hat‘ usw. bis: ‚Ihr werdet das Land nicht beschmutzen, das euch der Herr, euer Gott, zum Erbe gibt.‘[100]

Auch andere patristische Autoren sehen in Dtn 24,1–4 die alttestamentliche Referenzstelle zu Mt 19,7. Augustinus nimmt indirekt Bezug auf das „Hässliche“ an der Frau, das als Scheidungsgrund benannt ist, wenn er die Kirche mit den Worten aus dem Epheserbrief als „Braut ohne Fehl und Makel“ (Eph 5,27) als Antityp der Ehefrau aus Dtn 24,1 beschreibt.[101] Auf diese Schriftstelle spielt vermutlich auch Asterius von Amasea in seiner leidenschaftlichen Predigt für die Bewahrung der ehelichen Treue an, wenn er jene Gründe vorstellt, die christliche Ehemänner gern vor dem Scheidungsrichter anführen und die Asterius als ungerecht und unchristlich brandmarkt: „Meine Frau ist hässlich und gemein, ihre Zunge ist böse (…).“[102]

Origenes stellt die Frage, wie Jesu Wort: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,6), mit der Regelung der Ehescheidung aus Dtn 24,1–4 zu vermitteln sei, ohne dass der Eindruck eines Widerspruchs zwischen Mose und Jesus entsteht. Die Lösung dieses Problems findet Origenes

99 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,6 (PG 56, 802).
100 Origenes, *comm. in Mt* 14,18 (GCS 40/2, 327).
101 Vgl. Augustinus, *serm. Dol.* 22,20 (REAug 40 (1994) 171–196); vgl. ebf. die Predigt, die aus dem Schülerkreis Augustins stammt: Ps.-Augustinus, *eun., in:* RB 59 (1949) 102–104, hier 102.
102 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 48).

in der Aussage des Paulus: „Das Gesetz ist geistlich“ (Röm 7,14). Unter dieser Voraussetzung bleibe die Passage zur Ehescheidung in Dtn 24,1–4 nicht auf ihre buchstäbliche Bedeutung beschränkt, sondern vielmehr enthalte sie einen umfassenderen Sinn als den einer gesetzlichen Regelung, die nur die Funktion einer bestimmten Gesellschaftsordnung garantieren will. Für Mose als inspirierten Verfasser der Heiligen Schrift gelte dasselbe, was auch Paulus für sich in Anspruch nimmt, nämlich dass „die Gesetzgebung mit dem Geist Gottes geschah“[103] (vgl. 1 Kor 7,40). Aus diesem Grund fordert Origenes Vertrauen in die Gesetzgebung des Mose, die dann richtig verstanden wird, wenn sie in ihrer geistlichen Dimension erfasst wird.[104]

3. Trennung vom Wort Gottes

Mt 19,7 wird in zweifacher Weise allegorisch ausgelegt: Zum einen wird der Vers auf den geschichtlichen Prozess der Trennung von Synagoge und Kirche bezogen, zu anderen auf die Trennung vom Wort Gottes innerhalb der Kirche durch häretische und schismatische Bewegungen sowie auf den Glaubensabfall einzelner Christen.

Die geistliche Dimension findet Origenes im bräutlichen Verhältnis zwischen Christus und der Kirche. Hatten die patristischen Auslegungen Mt 19,4 als einen bildlichen Ausdruck der Trennung Christi von seiner „Mutter“, der Synagoge, und seiner Hinwendung zu seiner Braut, der Kirche, interpretiert, so rückt mit dem Stichwort „Scheidungsurkunde“ in Mt 19,7 dieser Vorgang erneut in den Blick. Origenes betont ausdrücklich, dass diese „Scheidung“ nicht von Christus ausging, sondern dass Israel ihn zurückgewiesen habe, „während er sich an das Wort hielt: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“[105].

> Sie [die Synagoge] ist also vielmehr selbst abtrünnig geworden, als dass der Mann sie verstoßen und sich von ihr geschieden hätte. (…) Wir werden sagen, dass die Mutter des Volkes sich selbst von Christus, ihrem Mann, schied, obwohl sie keine Scheidungsurkunde bekommen hatte.[106]

Nach Origenes hat sich das Volk Israel durch seine Verwerfung des Messias die Scheidungsurkunde selbst ausgestellt, die ihm dann ausgehändigt wird in Gestalt des Neuen Bundes, den Gott mit den Heiden eingeht.[107]

Neben dieser heilsgeschichtlichen Allegorese bezieht Origenes die „Scheidungsurkunde“ noch auf zwei weitere Themen: Einerseits, und zwar abgeleitet aus der

103 Origenes, *comm. in Mt* 14,18 (GCS 40/2, 329).
104 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,18 (GCS 40/2, 329).
105 Origenes, *comm. in Mt* 14,17 (GCS 40/2, 325).
106 Origenes, *comm. in Mt* 14,17.19 (GCS 40/2, 325.329).
107 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,19–21 (GCS 40/2, 329–336). H. J. Vogt verweist auf die Homilie zu Jeremia 4,2, in der Origenes dieses Thema weiter entfaltet (vgl. H. J. Vogt, *Origenes. Mattäus-Kommentar II,* 87 Anm. 73).

ekklesiologischen Interpretation, auf das Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und der Seele des einzelnen, und anderseits auf die Bindung der Kirche an die katholische Glaubenslehre.[108] Sowohl der Glaubensabfall des einzelnen wie die Häresie einer Teilkirche kann zu einer Trennung vom Wort Gottes führen. ORIGENES stellt diese Überlegungen in einen paränetischen Zusammenhang. Es geht ihm darum, zur Treue zum Wort Gottes aufzurufen, indem er die Möglichkeit einer Scheidung vor Augen führt:

> Wir müssen also achtgeben, dass an uns nicht „etwas Hässliches" gefunden wird und wir deshalb keine Gnade mehr finden in den Augen des Mannes, nämlich Christi. (…) Wenn wir nämlich nicht aufmerksam sind, kann es schnell geschehen, dass auch wir die Scheidungsurkunde erhalten.[109]

Auch hier betont ORIGENES, dass die Initiative zur Scheidung in keinem Fall von Christus ausgeht, sondern seine Braut, das heißt die Kirche oder die einzelne Seele, selbst die Verantwortung für ihr Verhältnis zu Christus trägt.

Vereinzelt begegnen in den patristischen Auslegungen von Mt 19,7 auch aktualisierende Deutungen, in denen die „Scheidungsurkunde" zu einer Art geflügeltem Wort wird, etwa bei BASILIUS, der auf Mt 19,7 anspielt, um die Schmähschriften seiner theologischen Gegner als „Scheidungsurkunde", die sie ihm grundlos ausstellen, zu bezeichnen.[110]

Mt 19,8

Er antwortete: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so.

1. Der ursprüngliche Wille Gottes

Die meisten altkirchlichen Auslegungen dieses Verses aus der Zeit vom 3. bis zum 5. Jahrhundert stehen deutlich im Horizont der Auseinandersetzungen um die Frage der Zugehörigkeit des Alten Testaments zur christlichen Bibel. Darum liegt ein besonderes Gewicht auf dem Nachweis, dass weder zwischen Schöpfung und Gesetz, noch zwischen Gesetz und Evangelium ein Widerspruch besteht.[111] CHRYSOSTOMUS drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

108 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 14,16.20f (GCS 40/2, 318–325.332–336).
109 ORIGENES, *comm. in Mt* 14,21 (GCS 40/2, 336).
110 Vgl. BASILIUS VON CAESAREA, *ep.* 224,1 (COURTONNE II).
111 Vgl. TERTULLIAN, *adv. Marc.* 4,34,1f (CCL 1); PS.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 32,8 (PG 56, 801); vgl. ebf. ORIGENES, *comm. in Mt* 14,18 (GCS 40/2, 327–329); vgl. ebf. AUGUSTINUS, *c. Faust.* 19,29 (CSEL 25/1); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 598f).

> Wäre Christus ein Feind des Alten Bundes gewesen, dann wäre er nicht für Mose eingetreten, hätte seine Stellungnahme nicht durch das bestärkt, was einst am Anfang der Schöpfung geschehen war, und hätte sich auch keine Mühe gegeben zu zeigen, dass er mit dem Alten Bund in Einklang steht.[112]

Vielmehr kommt auf Seiten der Pharisäer ein Missverständnis des Gesetzes zum Vorschein, das Jesus hier zunächst korrigiert, wie Ps.-Chrysostomus und Ambrosius anhand der Wortwahl des Evangelisten zeigen: Während sie nämlich das Scheidungsrecht als Gebot des Mose interpretieren: „Mose hat *vorgeschrieben*" (ἐνετείλατο/ *mandavit*), zeigt Jesus durch seine Wortwahl: „Mose hat *erlaubt*" (ἐπέτρεψεν/ *permisit*), dass das Scheidungsrecht nicht eigentlich Bestandteil des Gesetzes ist, sondern lediglich ein Zugeständnis.[113] Diese Unterscheidung wirft ein anderes Licht auf die Frage, ob und inwiefern Jesus sich durch seine Ehetheologie vom mosaischen Gesetz distanziert. Nach Ansicht Gregors von Nazianz steht in dieser Diskussion zwischen Jesus und den Pharisäern nicht die Gültigkeit des Gesetzes auf dem Spiel, sondern es geht vielmehr um seine richtige Interpretation und sein angemessenes Verständnis. Indem die Pharisäer die Ehescheidung in den Rang eines göttlichen Gebots heben, „stellen sie, die das Gesetz studiert haben, wieder einmal unter Beweis, dass sie das Gesetz nicht kennen"[114]. Die Pharisäer legen also das Gesetz nicht richtig aus.

Jesus dagegen bringt in seiner Antwort zum Ausdruck, dass das Scheidungsrecht auf einer anderen Ebene angesiedelt werden muss. Das Gesetz sollte ein Spiegel des Willens Gottes sein. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* definiert es deshalb als „die gewissermaßen sichtbare Sprache des unsichtbaren Gottes"[115] und betont, dass das Scheidungsrecht nicht zum Wesen des Gesetzes gehöre, weil es den ursprünglichen Schöpferwillen verzerre. Vielmehr sieht Ps.-Chrysostomus im Gesetz und seinen Einzelbestimmungen das Ergebnis der vermittelnden Tätigkeit des Mose. Dieser habe bestimmte Konzessionen gemacht, indem er „des öfteren Ungerechtigkeiten als Recht vorschrieb"[116], mit dem Ziel, „durch ein geringeres Übel ein größeres zu verhindern".[117]

Im Prinzip geht es also um die Anpassung des göttlichen Anspruchs an die Realitäten des Menschen. Bereits Origenes beobachtet, dass es in der Heiligen Schrift eine Reihe von Vorschriften gibt, deren moralische Integrität äußerst fragwürdig scheint, die aber als Eingeständnis an die Schwäche ihrer Adressaten zu rechtfertigen seien.[118]

---

112 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 598).
113 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,8 (PG 56, 801f); vgl. ebf. Ambrosius, *Lc.* 8,1,7 (CCL 14); vgl. ebf. Chromatius von Aquileia, *serm.* 24 (CCL 9A, 309).
114 Gregor von Nazianz, *or.* 37,5 (SC 318).
115 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,7 (PG 56, 801): *lex quasi visibilis lingua invisibilis dei.*
116 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,8 (PG 56, 801).
117 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,8 (PG 56, 801).
118 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,23 (GCS 40/2, 339–341).

2. Verhärtung des Herzens

Liegt mit der sogenannten „Unzuchtsklausel" in Mt 19,9 ein Zugeständnis Jesu an die Herzenshärte zu, das mit dem des Mose vergleichbar ist? Origenes kennt Exegeten, die diese Meinung vertreten, von der er selbst sich allerdings distanziert. Wäre diese Deutung zutreffend, dann würde Jesus sich in seinem Eheverständnis im Grunde nicht von dem der Pharisäer unterscheiden.[119] Origenes weist vielmehr darauf hin, dass das mosaische Gesetz für den Ehebruch die Steinigung, nicht aber die Scheidung vorsah. Damit liege der Ehebruch nicht auf derselben Ebene wie jene Scheidungsgründe, die von der Kategorie „Herzenshärte" erfasst werden.[120]

Ps.-Chrysostomus führt diesen Gedanken weiter, indem er nach der passenden Analogie zum Scheidungsrecht sucht und im Alten Testament fündig wird: Die Heilige Schrift kenne zahlreiche Opferbestimmungen und führe sie detailliert aus, obwohl Gott eindeutig und mehrfach betone, dass er diese Art des Opfers nicht wolle (vgl. Ps 50,7–9 LXX; Jer 11,21–23; Hos 6,6 u. a.), sondern dass es ihm um die innere Haltung des Menschen gehe. Da dies aber offensichtlich eine Überforderung Israels darstelle, haben die Opfervorschriften ihre Berechtigung, um den totalen Glaubensabfall des Volkes – der das größere Übel wäre – zu verhindern.[121] Johannes Chrysostomus findet diese Analogie auch in der Sabbatgesetzgebung und den verschiedenen Speisevorschriften, die von Jesus diskutiert werden (vgl. Mt 12,1–7; 15,1–20); sie hatten ursprünglich dieselbe Intention, nämlich dass sie als Regelungen nicht auf das Eigentliche abzielen, sondern ihr Sinn darin liege, die völlige Gottvergessenheit des Volkes abzuwenden.[122]

Origenes und Ps.-Chrysostomus zeigen weiter, dass das Neue Testament ebenfalls solche Ausnahmeregelungen kenne, die als Zugeständnisse an die menschlichen Schwächen zu beurteilen sind. Dazu gehört etwa, dass Paulus für Witwen die Möglichkeit einräumt, aus moralischen und sozialen Gründen noch einmal eine Ehe einzugehen, obgleich er das Verbleiben im Witwenstand aus theologischen Gründen bevorzugt.[123]

Origenes versteht diese Ausnahmeregelungen der Heiligen Schrift als Präzedenzfälle für aktuelle pastorale Probleme. Er berichtet von den Maßnahmen „einiger Kirchenvorsteher", die die Wiederheirat Geschiedener gestattet haben, und rechtfertigt diese Erlaubnis von den biblischen Vorbildern Mose und Paulus her:

119 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,24 (GCS 40/2, 341–345).
120 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,24 (GCS 40/2, 341–345).
121 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,7 (PG 56, 801); vgl. ebf. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,15,2 (FC 8/4).
122 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 598).
123 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,23 (GCS 40/2, 339f), mit Bezug auf 1 Kor 7,39, vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,8 (PG 56, 801) mit Bezug auf 1 Tim 5,14.

> Ich weiß von einigen Kirchenvorstehern, die zwar gegen das Schriftwort gehandelt haben, in dem es heißt: ‚Die Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt' (1 Kor 7,39), und: ‚Deshalb wird eine Frau also Ehebrecherin genannt, wenn sie zu Lebzeiten ihres Mannes einem anderen Mann angehört' (Röm 7,3), aber doch nicht ganz ohne Grund (οὐ μὴν πάντη ἀλόγως); denn offenbar wurde dies, was gegen das von Anfang an Festgesetzte und Vorgeschriebene verstößt, wegen der Schwachheit der unzulänglichen Menschen erlaubt, und zwar weil hier das geringere Übel gegen das, was noch viel schlimmer wäre, aufgewogen wird.[124]

Origenes bezeugt hier einen Weg der kirchlichen Pastoral, der die Verbindlichkeit ethischer Vorschriften der Heiligen Schrift sehr differenziert betrachtet und offensichtlich zwischen den moralischen Leitlinien und ihrer Umsetzung in zeit- und kulturbedingte Regelungen zu unterscheiden versucht. Dies eröffnet die Möglichkeit, das Prinzip der Güterabwägung als Lösungsweg für bestimmte pastorale Probleme anzuwenden.

Der innere Grund für die Einführung des Scheidungsrechts in das Gesetz liegt nach dem Wort Jesu in Mt 19,8 in der „Hartherzigkeit" (σκληροκαρδία/ *duritia cordis*) der Ehemänner. Die patristischen Deutungen zeigen dabei klar, dass die „Herzenshärte" auf keinen Fall ein emotionales Defizit – etwa im Sinne von Gefühlskälte – beschreibt, sondern eine ethische Kategorie ist: Das harte Herz verweigert sich Gottes Geboten.

Johannes Chrysostomus und Ps.-Chrysostomus führen an, dass sich die Hartherzigkeit in alter Zeit darin äußerte, dass die Männer ihre Ehefrauen einfach töteten, wenn sie ihrer überdrüssig wurden.[125] Um diese Praxis möglichst umfassend zu unterbinden, wurde – dem ethischen Grundsatz entsprechend, dass Mord das größere Übel ist als die Verstoßung der Ehefrau – ein niederschwelliges Scheidungsrecht (vgl. Mt 19,3: „aus jedem beliebigen Grund") ins Gesetz aufgenommen.

Die Intention Jesu ist es, das Gesetz wieder auf den Willen Gottes hin transparent zu machen. Deshalb rückt er das Gesetzesverständnis der Pharisäer zurecht, indem er zwischen „Gebot" und „Zugeständnis" differenziert. Jesus offenbart sich als der authentische und bevollmächtigte Ausleger der Thora. Wie Gregor von Nazianz festgestellt hatte, geht es in diesem Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern um die Frage nach der rechten Interpretation des Gesetzes, die stets vom Streben nach „Vollkommenheit" (τελειότης) motiviert ist.[126] Diese Vollkommenheit beziehungsweise Vollendung des Gesetzes kann einzig Jesus bewirken, da er imstande ist, den Willen Gottes zu erkennen und auszudrücken. Deshalb bezieht er sich in seiner Stellungnahme zur Ehe auf die Intention des „Anfangs" (vgl. Mt 19,4.8). Tertullian findet im Christushymnus des Epheserbriefs (vgl. Eph 1,10) das theologische Bindeglied zwischen jenem „Anfang", auf den Jesus sich in Mt 19,4.8

124 Origenes, *comm. in Mt* 14,23 (GCS 40/2, 340f).

125 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,8 (PG 56, 801); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 17,4 (PG 57).

126 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,5 (SC 318).

bezieht, und dem Anspruch Jesu, in seiner Person den Willen Gottes letztgültig zu offenbaren. Jesus ist nach Eph 1,10 der, durch den Gott alles „an den Anfang zurückführen" (ἀνακεφαλαιώσασθαι) wird:

> Es lässt sich erklären, dass wir von Christus auf den Uranfang hingewiesen werden. Wenn er beispielsweise bei der Frage über die Scheidungsurkunde sagt, sie sei den Juden wegen ihrer Herzenshärte von Moses gestattet worden, obgleich es aber von Anfang an nicht so gewesen sei, dann führt er ohne Zweifel die Untrennbarkeit der Ehe auf ihren ursprünglichen Zustand zurück. Und deshalb, weil Gott im Anfang die zwei zu einem Fleisch verbunden hat, soll der Mensch sie jetzt nicht trennen. Auch der Apostel sagt in seinem Brief an die Epheser, dass Gott den Ratschluss gefasst habe, um die Zeiten zur Fülle zu führen, alles zum Haupt, das heißt, zu seinem Anfang zurückzuführen in Christus, was im Himmel und auf der Erde ist in ihm. Daher hat der Herr die beiden griechischen Buchstaben, den ersten und den letzten des Alphabets, für sich gewählt als Symbole des Anfangs und des Endes, die beide in ihm zusammentreffen, so dass (…) in ihm der Verlauf vom Anfang bis zum Ende und der Rücklauf vom Ende bis zum Anfang enthalten ist und alle Dinge auf den zielen, durch den sie angefangen haben – durch das Wort Gottes nämlich, das Fleisch geworden ist. (…) Und so findet in Christus alles seine Zurückbeziehung auf den Anfang, (…) so auch in Bezug auf die Untrennbarkeit der Ehe, wie sie von Anfang an war, und das Verbot der Scheidungsurkunde, die von Anfang an nicht war. Zuletzt wird dann der ganze Mensch in das Paradies zurückgerufen, wo er am Anfang war.[127]

Durch diesen Bezug von Mt 19,8 auf Eph 1,10 wird die christologische Dimension der Stellungnahme Jesu zur Ehe als einer der „Hauptangelegenheiten des menschlichen Daseins"[128] sichtbar.

Mt 19,9

Ich sage euch: Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch.

Patristische Auslegungen zu Mt 19,9 finden sich zumeist in Kontexten, in denen aktuelle Fragen und Probleme der kirchlichen Ehepastoral diskutiert werden: Einerseits begegnen in diesen Zusammenhängen ganz praktische Fragen wie solche nach den rechtlichen Grundlagen einer Ehescheidung, sowie nach den kirchlichen und sozialen Konsequenzen einer Trennung der Ehepartner und der Möglichkeit einer Wiederverheiratung. Anderseits finden sich auch starke gesellschaftskritische Impulse, die aus den theologischen Überlegungen zur dauerhaften und partnerschaftlichen Einheit der christlichen Ehe gewonnen werden. Alle Äußerungen zur

127 Tertullian, *monog.* 5f (CCL 2).
128 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 46): πρᾶγμα τοῦ ἀνθρωπικοῦ βίου κεφάλαιον.

Frage nach der Ehescheidung und erneuten Heirat stehen dabei im Horizont der Vorstellung von der Ehe als sakramentaler Wirklichkeit, insofern als sie das Verhältnis von Christus und der Kirche darstellt.

1. Theorie und Praxis

Nach Apollinaris von Laodizea muss Mt 19,9 grundsätzlich im Horizont des sechsten Gebots und als dessen Anwendung unter einem bestimmten Aspekt, nämlich dem der ungerechtfertigten Scheidung und Wiederheirat, gesehen werden.[129]

Nach Mt 19,9 gilt einzig der Ehebruch eines Partners als legitimer Scheidungsgrund. Basilius führt darüber hinaus allerdings auch noch – mit Bezug auf die Empfehlungen, die Paulus in 1 Kor 7,12–15 zur Ehe zwischen einem christlichen und einem ungläubigen Partner gibt – als Grund an, dass die Ehe zu einem Hindernis für die Beziehung zu Gott (θεοσέβεια, *pietas*) werden könne; in diesem Fall sei eine Trennung gerechtfertigt.[130] Gemäß 1 Kor 7,15 betont Ambrosius, dass die Initiative zur Trennung jedoch nicht vom christlichen Partner ausgehen sollte.[131] Aufs Ganze gesehen nimmt die Einschränkung der Religionsausübung gegenüber dem Faktum des Ehebruchs als Argument, mit dem man die Auflösung einer Ehe rechtfertigen könne, einen sehr untergeordneten Rang ein. Der Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, dass Paulus selbst betont: „Das sage ich, nicht der Herr.“ (1 Kor 7,12). Seit Irenäus von Lyon wird in diesem Punkt zwischen der ratgebenden Autorität des Paulus und der verbindlichen Autorität Jesu unterschieden.[132]

In den patristischen Quellen ist die Ablehnung einer Wiederheirat, die sich auf Mt 19,9 beruft, breit bezeugt.[133] Im Fall, dass der Partner verstorben ist, wird zudem eindringlich zum Verbleiben im Witwenstand geraten, und im Fall, dass die Partner getrennt leben, wird eine neu eingegangene Ehe als Ehebruch betrachtet. Das Eheband bleibt auch angesichts einer Trennung der Partner bestehen.[134] Einige Texte bringen dabei allerdings auch zur Sprache, dass mit der Untrennbarkeit der Ehe, wie sie Jesus in der vorliegenden Perikope fordert, ein theologischer Anspruch gegeben ist, dessen Durchsetzung sich in der Praxis als äußerst schwierig erweist. Basilius überliefert den kirchlichen Versöhnungsprozess für wiederverheiratete

129 Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 94, (TU 61, 30).

130 Vgl. Basilius von Caesarea, *moral.* 73,1f (PG 31, 852).

131 Vgl. Ambrosius, *Lc.* 8,1,2 (CCL 14).

132 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,15,2 (FC 8/4); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *hom. in 1 Cor.* 19,2 (PG 61, 154). Trotz der Unterscheidung von der Autorität Jesu wird den Empfehlungen des Paulus dennoch eine hohe Autorität eingeräumt wird, da er von sich selbst sagt, er habe den Geist Gottes (vgl. 1 Kor 7,40).

133 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 2,23,146,3 (GCS 15); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 14,22 (GCS 40/2, 336–339); vgl. ebf. Gregor von Nazianz, *or.* 37,8 (SC 318); vgl. ebf. Tertullian, *uxor.* 1,7 (CCL 1); vgl. ebf. Basilius, *moral.* 73,1f (PG 31, 852); vgl. ebf. Ambrosius, *off.* 6,27 (CCL 15); vgl. ebf. Augustinus, *s. dom. m.* 16,44 (CCL 35); vgl. ebf. ders., *adult. coniug.* 1,9 (CSEL 41); vgl. ebf. ders., *b. coniug.* 7,15 (CSEL 41).

134 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802).

Geschiedene, den er als „gesetzliche Bestimmung der Väter“ vorstellt und der einen Einblick in die problematische pastorale Situation gibt:

> Wer die rechtmäßig angetraute Frau verlässt und eine andere heiratet, unterliegt nach dem Wort des Herrn dem Urteil über den Ehebruch. Es ist aber von unsern Vätern gesetzlich bestimmt worden, dass solche ein Jahr weinen, zwei Jahre hören, drei Jahre knien, im siebten Jahr mit den Gläubigen zusammenstehen und dann der Teilnahme am Opfer gewürdigt werden, wenn sie mit Tränen Buße getan haben.[135]

2. Schlechter heidnischer Einfluss

Das römisch-hellenistische gesellschaftliche Umfeld der frühen Christen kannte die monogame Ehe als lebenslange und treue Bindung zwischen Mann und Frau nicht. Christen unterschieden sich also in einer der „Hauptsachen des menschlichen Daseins“[136] (Asterius) von ihren Zeitgenossen. Dabei übte das soziale Umfeld offenbar einen starken Anpassungsdruck auf die Christen aus. Das bezeugt Tertullian für Nordafrika am Beginn des 3. Jahrhunderts und in gleicher Weise Asterius von Amasea für das Gebiet der Schwarzmeerküste am Ende des 4. Jahrhunderts:

In seiner Schrift *Über die Monogamie* beleuchtet Tertullian recht ausführlich die gesellschaftlich übliche Praxis von Scheidung und Ehebruch sowie ihre geschichtlichen Hintergründe. Er unterstreicht die Notwendigkeit, dass die Christen sich von der gängigen heidnisch-römischen Praxis deutlich absetzen müssen, in der die Trennung der Ehen offenbar der völligen Beliebigkeit preisgegeben war.[137] Tertullian versucht, den Anspruch auf eheliche Treue mit der Autorität der Heiligen Schrift zu begründen, indem er auf die Pastoralbriefe verweist, in denen es zumindest für die kirchlichen Amtsträger die klare Vorschrift zur Monogamie gibt (vgl. 1 Tim 3,2.12). Diese Vorschrift hat nach Tertullian auch für die Laien volle Gültigkeit und müsse verbindlich beachtet werden, da die Priester und Bischöfe ja aus dem Volk gewählt werden und darum im Volk die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sein müssen.[138]

Die Predigt des Asterius von Amasea über Mt 19,3–9 gibt ebenfalls einen Eindruck von der Situation, dass das Eheverständnis der Christen anscheinend in Gefahr war, sich kaum mehr von den heidnischen Vorstellungen über die Ehe zu unterscheiden; Asterius wirft den Männern vor, sie „wechselten ihre Frauen so

---

135 Basilius, *ep.* 217,77 (Courtonne II). Auf diesen Text nimmt Joseph Ratzinger Bezug in seinem Beitrag: *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung,* in: F. Henrich/ V. Eid (Hrsg.): Ehe und Ehescheidung – Diskussion unter Christen, München1972, 35–56, hier: 41.

136 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 46).

137 Vgl. Tertullian, *monog.* 10 (CCL 2).

138 Vgl. Tertullian, *monog.* 11 (CCL 2).

schnell wie ihre Kleider“[139]. Die Akkomodation der Christen an bestimmte, in der heidnischen Gesellschaft etablierte Gewohnheiten, stellte also ein nicht zu unterschätzendes Problem für die christliche Ehetheologie und ihre Bewährung im Alltagsleben dar.

3. Soziale Zwangslage

Einige Quellen aus dem 4. und 5. Jahrhundert bezeugen, dass die soziale Notlage, in die eine verlassene Ehefrau geriet, diese regelrecht zu einer Wiederheirat zwang. Die Schutz- und Rechtslosigkeit der Frau in der antiken Gesellschaft erwies sich somit ebenfalls als eine ungünstige Voraussetzung für die praktische Verwirklichung der in Mt 19,6–9 begründeten Untrennbarkeit der Ehe.

Grundsätzlich behielt das Eheband seine Gültigkeit, auch wenn Mann und Frau voneinander getrennt lebten; das bezeugt der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum:*

> Die Ehe kommt nicht durch die leibliche Vereinigung zustande, sondern durch den Willen. Deshalb wird sie auch nicht durch die leibliche Trennung aufgelöst, sondern durch die Trennung des Willens. Wenn der Mann seine Frau entlässt, aber mit keiner anderen zusammenlebt, ist er immer noch ihr Mann. Denn auch wenn er dem Leib nach von ihr getrennt ist, ist er doch in seinem Willen mit ihr verbunden. Erst wenn er sich eine andere Frau nimmt, dann trennt er sich ganz von ihr. Wer seine Frau also entlässt, begeht noch keinen Ehebruch. Erst wenn er mit einer anderen Frau zusammenlebt, bricht die Ehe. Entlässt der Mann seine Frau, obgleich sie keusch ist, ist er grausam und ungerecht.[140]

Wurde eine Frau von ihrem Mann verstoßen, zwangen die soziale Notlage, in die sie zu geraten drohte, sowie ihre rechtliche Schutzlosigkeit sie dazu, sich einen neuen Mann zu suchen und so ihre erste Ehe faktisch aufzulösen. Ambrosius macht in einem solchen Fall den Ehemann für den Ehebruch seiner Frau verantwortlich, da er sie, indem er sie verlassen hat, in diese Zwangslage brachte.[141] Leo der Grosse setzt sich mit dem Problem auseinander, dass eine Frau aus sozialen Gründen wieder heiratete, wenn ihr Mann im Krieg verschollen oder in Gefangenschaft geraten war. Auf die Frage nach der Gültigkeit dieser neuen Ehe antwortet Leo, dass die erste Ehe nicht aufgelöst sei und wieder in Kraft treten müsse, falls der Mann wieder zurück kommen sollte.[142] Hieronymus bezieht Stellung zum Fall einer Frau namens Fabiola, die ihren ehebrecherischen Mann verlassen und einen anderen geheiratet

139 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 46).

140 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802).

141 Vgl. Ambrosius, *Lc.* 8,1,6 (CCL 14). In diesem Zusammenhang ist auf die textkritischen Befunde zu Mt 19,9 hinzuweisen, vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25* (EKK I/3), 89 Anm. 3: Eine Reihe von Textzeugen kennt die Form „macht sie zur Ehebrecherin“ (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι).

142 Vgl. Leo der Grosse, *ep.* 159,2 (PL 54, 1136f) an Nicetas, Bischof von Aquileia.

hat. Hieronymus beurteilt diese zweite Heirat eindeutig als Sünde, weiß aber auch, dass für diese Entscheidung mit Sicherheit existenzielle Sorgen eine Rolle gespielt haben dürften.[143]

4. Ehebruch als einziger Scheidungsgrund?

Bei Origenes taucht die Frage auf, weshalb nur der Ehebruch ein von Jesus zugestandener Scheidungsgrund sei, andere schwere moralische Verfehlungen des Partners aber offenbar ausgehalten werden müssen:

> ‚Wer seine Frau entlässt, außer im Fall von Unzucht, macht, dass sie die Ehe bricht.' Man könnte nun untersuchen, ob er deswegen verbietet, die Frau zu entlassen, wenn sie bei etwas anderem als bei Unzucht entlarvt wird, sagen wir etwa, bei Giftmischerei oder dabei, dass sie (in Abwesenheit ihres Mannes) ihr gemeinsames Kind getötet oder irgendeinen anderen Mord begangen hat. Wenn sich aber herausstellt, dass sie aus dem Haushalt des Mannes heimlich etwas für sich beiseite geschafft und gestohlen, nicht aber Unzucht getrieben hat, dann könnte man doch fragen, ob der Mann eine solche Frau mit Recht verstößt, wo doch der Heiland, außer im Fall von Unzucht, verbietet, dass jemand seine Frau entlässt. In beiden Fällen nämlich kommt etwas Unehrenhaftes zum Vorschein. (…) Man wird es für unvernünftig halten, solche Sünden zu ertragen, die schlimmer zu sein scheinen als Ehebruch und Unzucht. Anderseits wird wohl jeder zugeben, dass es sehr ehrfurchtslos (ἀσεβές) ist, etwas gegen die Absicht der Lehre des Heilands zu tun.[144]

Es geht Origenes also um die Frage nach der Vergleichbarkeit des Ehebruchs mit anderen Sünden, die – wie etwa Mord – menschlichem Ermessen nach sogar schwerer wiegen als der eheliche Treuebruch. Da Jesus aber als einzig legitimen Scheidungsgrund den Ehebruch anerkennt, verurteilt Origenes das Verstoßen der Frau aus einem anderen Grund als aus dem des Ehebruchs als Unrecht, mag sie auch noch so schwere Schuld auf sich geladen haben.[145] Jesu Autorität steht hier über dem menschlichen Empfinden und Ermessen.

5. Forderung nach Gleichberechtigung

Die Frage nach der Verantwortung und Schuld für das Zerbrechen einer Ehe wird in den wichtigsten Quellentexten zur vorliegenden Perikope, vor allem bei Origenes, Gregor von Nazianz und Asterius von Amasea, sehr differenziert behandelt. Ihnen geht es darum zu zeigen, dass nicht nur der Frau allein die Schuld für das Zerbrechen einer Ehe angerechnet werden dürfe. Bereits Tertullian und später auch Basilius betonen, dass Mt 19,9 nicht nur auf die Folgen des Ehebruchs der Frau,

143 Vgl. Hieronymus, *ep.* 77,3 (CSEL 55).
144 Origenes, *comm. in Mt* 14,24 (GCS 40/2, 342f).
145 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,24 (GCS 40/2, 343).

sondern gleichermaßen auch auf die Konsequenzen des Ehebruchs des Mannes zu beziehen sei. Basilius stellt fest, dass bereits die Heilige Schrift mehr die Frauen als die Männer in den Blick rückt:

> Das Wort des Herrn, wonach es nicht erlaubt ist, aus der Ehe zu treten außer im Fall eines Ehebruchs, passt dem Zusammenhang nach auf Männer so gut wie auf Frauen. Aber der Gewohnheit (συνήθεια) entspricht das nicht. In Bezug auf die Frauen finden wir mehr und sorgfältigere Aussagen (ἀκριβολογία), so wenn der Apostel sagt: ‚Wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr' (1 Kor 6,16), oder Jeremia: ‚Wenn eine Frau einen anderen Mann hat, darf sie zu ihrem Mann nicht wieder zurückkehren, vielmehr wird sie befleckt und unrein sein.' (Jer 3,1) Ferner: ‚Wer eine Ehebrecherin hat, ist töricht und gottlos.' (Spr 18,22) Die Gewohnheit aber fordert, dass ehebrecherische und unzüchtige Männer von den Frauen behalten werden.[146]

Basilius zeigt hier, dass die gängige kirchliche Praxis seiner Zeit, die offenbar vorsieht, dass die Ehefrau sich von ihrem untreuen Mann nicht trennt, auf einer gewissen biblischen Tradition gründet, die vor allem das Verhältnis des Mannes zu einer ehebrecherischen Frau, nicht aber umgekehrt, im Blick hat.[147]

Was von Basilius zunächst als Beobachtung eines bestimmten Sachverhalts formuliert wird, kommt bei Gregor von Nazianz und Asterius von Amasea als massive Kritik an den bestehenden gesellschaftlichen Vorstellungen über die Rechte und das Rollenverhalten von Mann und Frau in der Ehe zum Tragen. Gregor fordert in der christlichen Ehegesetzgebung ausdrücklich die gleichen Rechte für Mann und Frau, und zwar mit der Begründung, dass die Existenz beider unter denselben Voraussetzungen steht, sowohl in ihrer Geschöpflichkeit, als auch hinsichtlich ihrer Sünde und ihrer Erlösung:

> *Ein* Schöpfer hat Mann und Frau erschaffen. (…) Wie kannst du, ganz gleich dem Leib nach, ungleiche Gesetze zulassen? (…) Die Frau hat gesündigt, genauso aber auch Adam. Die Schlange hat beide betrogen. Der eine erwies sich nicht als stärker und die andere nicht als schwächer. Hältst du dich etwa für besser? Christus hat beide durch sein Leiden erlöst. Ist er Fleisch geworden für den Mann? Er wurde es auch für die Frau. Ist er etwa nur für den Mann gestorben? Die Frau wurde ebenso durch seinen Tod gerettet. Ja, er wird ‚Same Davids' genannt. Und deshalb meinst du wohl, der Mann werde dadurch besonders geehrt. Er wurde aber von einer Jungfrau geboren. Und das ist ein „Plus" für die Frauen. ‚Beide', sagt er, ‚sollen ein Fleisch sein.' Und also lass das eine Fleisch auch die gleiche Würde haben![148]

146 Basilius, *ep.* 188,9 (Courtonne II); vgl. Tertullian, *monog.* 10 (CCL 2): Für Männer und Frauen sollten die gleichen ethischen Ansprüche gelten.

147 Vgl. Basilius, *ep.* 188,9 (Courtonne II). Vgl. ähnliche Überlegungen bei Ambrosius, *Lc.* 8,1,6 (CCL 14) und Tertullian, *monog.* 10 (CCL 2).

148 Gregor von Nazianz, *or.* 37,6f (SC 318, 284–286).

Von dieser theologischen Grundlage her verurteilt Gregor das geltende Eherecht als „ungerecht", insofern als der Ehebruch auf Seiten des Mannes offenbar gesellschaftlich geduldet, die Frau für dieselbe Tat aber bestraft wird.[149]

Eine scharfe Verurteilung der offenbar gesellschaftlich akzeptierten Verharmlosung des Ehebruchs auf Seiten des Mannes spricht Asterius von Amasea aus. Er berichtet, dass der Ehebruch von Männern mit dem Argument gerechtfertigt werde, dass ein Ehemann, der sich mit fremden Frauen einlässt, der eigenen Familie keinen Schaden zufüge, weil sich seine Aktivität nach außen richte, während eine Ehefrau, die mit einem anderen Mann die Ehe bricht, einem Fremden und seinen Erben Einlass in die Familie gewähre und so die Lebensgemeinschaft der Familie zerstöre. Asterius hält diese Argumentation für eine „sophistische Erfindung" und eine „leichtfertige Rechtfertigung".[150] Er betont, dass die Heilige Schrift den Ehebruch von Mann und Frau gleichermaßen verurteilt, und verweist auf die biblische Gesetzgebung, die in Dtn 22,22 die Todesstrafe für den Ehebruch festlegt, sowie auf den Hebräerbrief, der die Ehebrecher unter das Gericht Gottes stellt (vgl. Hebr 13,4).[151]

Für die Frau, die von ihrem Mann verstoßen wurde, bedeutete die Scheidung in jedem Fall große soziale Unsicherheit, da ihr – wie Gregor von Nazianz berichtet – zugleich das Sorgerecht für die Kinder entzogen wurde und sie dadurch auch nicht mit einer Altersversorgung rechnen konnte.[152] Gregor sieht den Grund für die besondere Härte der Scheidungsregelungen darin, dass die Gesetze von Männern kodifiziert wurden, die an der Perspektive der Frau nicht interessiert waren.[153] Dem stellt er den Willen Gottes gegenüber, dessen Gesetzgebung für Mann und Frau gleich und gerecht ist und der diese Gleichheit auch vom Menschen einfordert.[154]

Bereits Origenes sucht nach einer Lösung für das Problem der einseitigen Schuldzuweisung an die Frau im Falle einer zerrütteten Ehe, wie sie Mt 19,9 durchaus nahelege, da hier nur vom Ehebruch der Frau die Rede ist, während die Frage nach den Konsequenzen eines Ehebruchs von Seiten des Mannes nicht erwähnt wird. Origenes findet einen Weg, die Verantwortung für das Gelingen oder Misslingen einer Ehe auf beide Partner zu verteilen, indem er den Ehemann in Bezug auf seine Frau in die Pflicht nimmt. Nach Origenes macht ein Mann seine Frau nicht nur dann zur Ehebrecherin, wenn er sie verstößt und in eine soziale Notlage drängt,

149 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,7 (SC 318, 286). Vgl. ebf. Hieronymus, *ep.* 77,3 (CSEL 55), der hier die rechtliche Situation am Beispiel des Papinianus, eines Juristen zur Zeit Marc Aurels, überliefert, der den Männern das Recht auf Missbrauch ihrer Sklavinnen einräumt.

150 Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 51f).

151 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 52).

152 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,9 (SC 318, 290).

153 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,6 (SC 318, 282–284).

154 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,6 (SC 318, 282–284). Gregor führt als Beispiel das vierte Gebot: „Du sollst Vater und Mutter ehren" an, an dem er zeigt, dass nach Gottes Willen Mann und Frau die gleiche Würde und Achtung zuteil werden muss.

in der sie regelrecht zu einer zweiten Heirat gezwungen wird um zu überleben, sondern er kann auch mit bestimmten Verhaltensweisen innerhalb der Ehe den Ehebruch seiner Frau provozieren. Ähnlich wie Tertullian den ungünstigen Einfluss der heidnischen Gesellschaft auf die eheliche Treue kritisiert, fordert Origenes vom Ehemann, Verantwortung für den gesellschaftlichen Umgang seiner Frau zu tragen und nicht einfach zuzulassen, dass seine Frau intime Freundschaft zu anderen Männern pflegt. Überdies treibe der Mann seine Frau in den Ehebruch, wenn er sich ihr entzieht und ihre Bedürfnisse nicht erfüllt, „weil er der Einbildung größerer Heiligkeit (σεμνότης) und Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) unterliegt"[155].

Mit dieser Kritik berührt Origenes einen wichtigen Punkt der patristischen Ehetheologie. Vor allem in der Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen, die aufgrund ihrer leibfeindlichen Einstellung die Ehe abwerten, betonen die kirchlichen Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts, dass die Sexualität aus dem christlichen Eheleben nicht ausgeschlossen werden dürfe. Clemens von Alexandrien etwa legt großen Wert darauf, dass durch die Taufe der ganze Mensch, und eben auch seine Sexualität, geheiligt ist und darum die körperliche Liebe aus der Ehe nicht ausgegrenzt werden noch die Ehe als solche verachtet werden dürfe.[156] Clemens betont mit Bezug auf 1 Kor 7,5, dass die Heiligkeit des Lebens in der Ehe nicht durch sexuelle Enthaltsamkeit erreicht werde, wenn nicht beide Partner damit einverstanden sind.[157]

6. Sakramentalität der Ehe

Die Grundlage der Ehe ist die gegenseitige Liebe beider Partner. Diese Liebe spiegelt die ursprüngliche Liebe zwischen Christus und der Kirche wider und stellt sie sakramental dar.[158]

Eine Predigt aus dem 5. Jahrhundert, die dem Schülerkreis Augustins zugeschrieben wird, entwirft eine Theologie der Ehe im Horizont von Eph 5,25–30[159] und setzt damit eine Tradition fort, die schon bei Origenes greifbar ist: Die Liebe zwischen Mann und Frau soll der Liebe zwischen Christus und der Kirche entsprechen.[160] Durch die Liebe, die Christus der Kirche schenkt, „will er sie herr-

155 Origenes, *comm. in Mt* 14,24 (GCS 40/2, 344).

156 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,46,4f (GCS 15).

157 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,46,4f (GCS 15); vgl. ebf. Augustinus, *serm. Dol.* 12,5, in: RB 102 (1992) 275–282.

158 Die komplexe Geschichte der rechtlichen und dogmatischen Reflexion über die Sakramentalität der Ehe, die zur Lehrentscheidung auf dem Konzil von Trient führte (vgl. DH 1799; DH 1801), wird hier nicht berücksichtigt; vielmehr bezieht sich die Rede von der Ehe als „Sakrament" nur auf den Bedeutungshorizont des Begriffs im patristischen theologischen Diskurs. Darüber hinaus vgl. W. Kirchschläger: *Die Ehe als Sakrament. Eine biblische Spurensuche,* in: BiLi 79,4 (2006) 228–237; M. Figura: *Christus und die Kirche – das große Geheimnis (Eph 5,32). Zur Sakramentalität der christlichen Ehe.* in: IKaZ 26 (1997) 33–43.

159 Vgl. Ps.-Augustinus, *eun., in:* RB 59 (1949) 102.

160 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,17 (GCS 40/2, 325–327).

lich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten und andere Fehler“ (Eph 5,27). Darum fordert der Verfasser der genannten Predigt den Ehemann gegenüber seiner Frau auf: Wenn die Kirche durch die Liebe Christi „heilig und makellos“ *(sancta et inmaculata)* wird, „sollen die Ehemänner ihre Frauen ebenso makellos lieben“ *(ita inmaculate viri debent diligere uxores suas).*[161] Die Liebe der Eheleute, die ihren Maßstab an der Liebe Christi nimmt, hat – wie Augustinus ausführt – die Macht, die Herzenshärte zu lösen.[162]

Ps.-Chrysostomus beschreibt diese Liebe von der alttestamentlichen Liebe Gottes zu seinem Volk her. Gottes Liebe zu seinem Volk gilt als Maßstab für die gegenseitige Liebe der Ehegatten. Sie soll im Horizont von Psalm 89,34 stehen, in dem Gott angesichts der Treulosigkeit seines Volkes seine Bundestreue zusichert: „Ich wende mein Erbarmen nicht ab.“[163] Die eheliche Liebe erweist sich somit auch als Treue und Barmherzigkeit, die – wie Ps.-Chrysostomus in Anklang an 1 Petr 4,8 formuliert –, nicht darauf erpicht ist, die Defizite des anderen aufzuspüren.[164] Vielmehr sollen sich Gottes Geduld und seine Langmut im Miteinander der Eheleute widerspiegeln.[165]

Neben dieser Argumentation, die aus dem Horizont ekklesiologischer Überlegungen Aussagen über die Qualität der Liebe in der Ehe macht, findet sich bei Gregor von Nazianz und Asterius von Amasea auch eine Argumentation, die eher auf der in der Schöpfung gegebenen Verbindung und Gleichheit von Mann und Frau gründet. Aufgrund ihrer gleichen Herkunft und Bestimmung soll zwischen Mann und Frau eine echte Freundschaft bestehen, von der ihre Ehe getragen wird;[166] überdies soll der Mann in seiner Frau eine Lebensgefährtin (συνεργός εἰς διαγωγὴν τοῦ βίου) sehen, nicht ein Sachobjekt, das unter die Kategorien von Eigentum und willkürlicher Verfügungsgewalt fällt.[167] Gewissermaßen als anthropologische Konstante müssen die Eheleute die Tatsache akzeptieren, dass kein Mensch vollkommen und frei von Sünde ist. Dass jede Ehe unter dieser Voraussetzung steht, betont Asterius:

161 Ps.-Augustnus, *eun., in:* RB 59 (1948) 102).
162 Vgl. Augustinus, *c. Faust.* 19,29 (CSEL 25).
163 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802).
164 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,3 (PG 56, 799): *Perfecta caritas vitia non sentit.*
165 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802); vgl. ebf. Gregor von Nazianz, *or.* 37,8 (SC 318).
166 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47).
167 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema 47); vgl. ebf. Basilius, *serm.* 4,5 (*ad martyram Julittam*) (PG 31, 248); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *hom. in Eph.* 20,1 (PG 62, 135) (zu Eph 5,22–24).

Scheidungswilliger Mann, sag, wusstest du bei deiner Hochzeit nicht, dass du einen Menschen heiratest? Und weißt du nicht, dass ein Mensch anfällig ist für die Sünde? Und du selbst, sündigst du nie? Gott allein ist vollkommen![168]

Asterius hat vor allem solche Ehemänner im Blick, die regelrechte Lasterkataloge ihrer Frauen vor dem Eherichter ausbreiten. Ihnen entgegnet er, dass allein schon die Schmerzen, die eine Frau bei der Geburt ihres Kindes ertragen muss, alles, was ihrem Mann Anlass zur Beschwerde sein könnte, vollkommen aufwiegen.[169] Es geht Asterius insbesondere um ein partnerschaftliches Verständnis der Ehe, in der Gerechtigkeit und Fairness den Umgang der Eheleute miteinander prägen sollen. Bereits Origenes fordert die Eheleute dazu auf, ihre moralischen Schwächen gegenseitig zu ertragen. Mit dem Bezug auf Gal 6,2: „Einer trage des anderen Last", wird das Verhältnis von Mann und Frau wiederum in seinen theologischen Horizont eingebunden.[170]

Die gegenseitige Treue der Eheleute spiegelt nicht nur die Treue Christi zur Kirche wider, sondern sie gilt auch als Prüfstein für die Treue des Menschen zu Gott. An diesem Gedanken, den der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* formuliert, zeigt sich noch einmal, dass die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau in der Alten Kirche vor allem von ihrer geistigen Wirklichkeit her verstanden wurde:

„Wer hinsichtlich seines Leibes zügellos *(lascivus)* ist, der kann in seinem Geist nicht lauter *(castus)* sein. Wer seiner Frau untreu ist, der kann Gott nicht treu sein."[171]

Im sakramentalen Charakter der christlichen Ehe liegt schließlich auch die Begründung dafür, dass eine Zweitheirat der kirchlichen Amtsträger ganz ausdrücklich und unter allen Umständen abgelehnt wird. Dies bezeugt zu Beginn des 3. Jahrhunderts Tertullian, und wenig später Origenes.[172] Bei Origenes geht die Begründung auf 1 Tim 3,2 zurück. Dabei macht Origenes auf die Problematik aufmerksam, die sich aus dem Umstand ergibt, dass ein wiederverheirateter Geschiedener in seinem Leben aufs Ganze gesehen moralisch glaubwürdiger sein kann als ein Mann, der eine schlechte Ehe führt und nur die äußere Form bewahrt. Diese äußere Form allerdings ist für die Ausübung eines kirchlichen Amts die notwendige Bedingung:

Wir können nun aber sehen, dass zum zweiten Mal Verheiratete viel besser sein können als nur einmal Verheiratete. Darum fragen wir, warum Paulus denn zum zweiten Mal

168 Asterius von Amasea, *hom. 5* (Datema, 49).
169 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 49).
170 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,16 (GCS 40/2, 321).
171 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802).
172 Vgl. Tertullian, *monog.* 7 (CCL 2). Weitere patristische Quellen zum Verbot einer Zweitehe für Kleriker bei S. Heid: *Zölibat in der frühen Kirche.* Paderborn 21998, 69–77.

> Verheiratete nicht für die Besetzung kirchlicher Ämter zulässt. Diese Frage hielt ich einer Untersuchung für wert, weil es ja möglich ist, dass einer in zwei Ehen Unglück gehabt, sich noch in jungen Jahren von seiner zweiten Frau getrennt und dann für den Rest seiner Jahre bis ins Alter äußerst beherrscht und rein gelebt hat. Es gibt also gute Gründe zu fragen, weshalb wir denn, wenn ein kirchlicher Amtsträger gesucht wird, einen, der zweimal verheiratet war, nicht einsetzen, und zwar wegen der (Schrift-)Worte über die Ehe, dagegen den aber als Amtsträger behalten, der zwar nur einmal verheiratet war und vielleicht mit seiner Frau bis ins Alter zusammenlebt, aber vielleicht in Keuschheit (ἁγνεία) und Enthaltsamkeit (σωφροσύνη) gar nicht geübt ist?[173]

Als Antwort auf dieses Dilemma bietet Origenes die Vorstellung vom symbolischen Verständnis des kirchlichen Amtes an, das als solches die untrennbare Einheit von Christus und der Kirche bezeichnet: Weil „sowohl der Bischof als auch der Presbyter als auch der Diakon Zeichen für wahre Wirklichkeiten sind", wollte Paulus sie „zeichenhaft als nur einmal Verheiratete einsetzen"[174]. Durch eine zweite Ehe würde also dieser Symbolcharakter faktisch zerstört werden. Deshalb kommt die Einsetzung in ein kirchliches Amt für Männer, die eine zweite Ehe eingegangen sind, nicht in Frage.

Mt 19,10

Da sagten die Jünger zu ihm: Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten.

In Mt 19,10 ändert sich die Gesprächssituation. Die Pharisäer nehmen nicht mehr am Dialog teil, dafür wenden sich die Jünger an Jesus und äußern ihre Meinung über seine Stellungnahme zur Bedeutung der Ehe.

1. Teilt Jesus die Meinung seiner Jünger?

Chrysostomus beobachtet in dieser Szene ein Verhalten der Jünger Jesu, das sie auch in anderen Situationen – etwa bei der Diskussion um Reinheitsvorschriften in Mt 15,5 – zeigen: Sie mischen sich nicht in das Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern ein, sondern warten bis der Dialog zu Ende ist. Erst dann wenden sie sich mit ihren eigenen Fragen und Bemerkungen an Jesus.[175] Chrysostomus interpretiert die Dialoge zwischen Jesus und den Pharisäern als eine Art „Unterrichtsstunde" für die Jünger und kann im Verlauf des Evangeliums Fortschritte auf Seiten der Jünger feststellen:

173 Origenes, *comm. in Mt* 14,22 (GCS 40/2, 337f).
174 Origenes, *comm. in Mt* 14,22 (GCS 40/2, 338).
175 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 598).

> Jetzt verstanden sie seine Lehre besser als früher. (…) Jetzt fragen sie ihn, weil das Gesetz durch Rede und Gegenrede, durch Fragen und Erklären deutlicher geworden war.[176]

Die Reaktion der Jünger auf Jesu radikale Beschränkung der Scheidungsgründe auf den Fall des Ehebruchs beschreibt Johannes Chrysostomus als Ausdruck von Befangenheit und starker Verunsicherung.[177] Ein Vergleich mit der Parallele im Markusevangelium (Mk 10,10), in der ausdrücklich davon die Rede ist, dass die Jünger Jesus nicht öffentlich, sondern „daheim" befragten, unterstreicht ihre Bestürzung über seine Worte.[178] Eigentlich drängte es sie danach, „ihm zu widersprechen", doch sie „trauten sich nicht", und deshalb „sprachen sie nur aus, was ihnen an der Sache so schwer und hart zu sein schien"[179].

Die Jünger empfinden Jesu Wort als Zumutung, und zwar vor allem deshalb, weil sie ihn – wie bereits Origenes bemerkt – nicht richtig verstehen.[180] Ihre Meinung beruht auf einem Missverständnis der Intention Jesu. Dabei gibt es zwei Ansätze, den inneren Kern dieses Missverständnisses zu erfassen. Beide Ansätze begegnen in den Quellen allerdings nicht als Alternativen, sondern kommen bei den meisten Autoren gemeinsam vor. Die eine Interpretation setzt an der Perspektive der Jünger an; deren Blick ist auf die zwischenmenschlichen Herausforderungen der Ehe beschränkt, während es Jesus um die tiefe theologische Wirklichkeit der Ehe geht. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* bringt das Denken der Jünger mit bestimmten Überlieferungen der alttestamentlichen Weisheitsliteratur in Verbindung, die den Mann vor Gefahren warnen, die für ihn von der Frau ausgehen (vgl. Spr 5,4; Koh 7,26).[181] Nach Ansicht des Ps.-Chrysostomus war das Frauenbild der Jünger in diesem Sinne geprägt; sie hielten die Frau für eine „Feindin der Freundschaft" *(inimica amicitiae),* eine „unentrinnbare Plage" *(ineffugabilis poena),* ein „notwendiges Übel" *(necessarium malum)* und vieles mehr.[182] Aufgrund dieser Einstellung werden sie von Jesu Wort über die Ehe schließlich in das Dilemma geführt:

> Ist die Entlassung der Frau Sünde, dann begehen wir Ehebruch, wenn wir sie entlassen; entlassen wir sie nicht, dann haben wir täglich Plagen *(pugnas)* und Bitterkeiten *(amaritudines)* zu ertragen.[183]

Die Jünger fühlen sich den Anforderungen der Ehe offenbar nicht gewachsen und kommen von daher zu dem Ergebnis: „Dann ist es nicht gut zu heiraten."

176 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 599).
177 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2f (PG 58, 599f).
178 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 599).
179 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 599).
180 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 345); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,2 (PG 58, 599); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,10 (PG 56, 803).
181 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,10 (PG 56, 803).
182 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,10 (PG 56, 803).
183 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,10 (PG 56, 803).

Ein ähnliches Bemühen, sich in das Denken der Jünger hinein zu versetzen, begegnet bei Asterius von Amasea, wobei Asterius die Rolle der Jünger unmittelbar aktualisiert und auf die Haltung christlicher Ehemänner gegenüber ihren Frauen überträgt. Asterius tritt in seiner aktualisierenden Deutung sehr dafür ein, dass aus Jesu Stellungnahme zur Ehe gerade nicht die Konsequenz gezogen werden solle, die die Jünger äußern, sondern dass der Ehemann mit seiner Frau in Freundschaft verbunden sein und sie ihm als „Partnerin", „Lebensgefährtin", „Begleiterin" und „Helferin" zur Seite stehen solle.[184] Für Gregor von Nazianz spricht aus dem Wort der Jünger das Denken und die Einstellung der Pharisäer.[185] Sie rücken durch ihr falsches Verständnis der Ehe damit geradezu auf die Seite der Gegner Jesu.

Origenes beleuchtet das Missverständnis der Jünger noch von einer anderen Seite, und zwar indem er den Einwand der Jünger auf das darauf folgende Wort über die Ehelosigkeit (vgl. Mt 19,12) bezieht. Seiner Ansicht nach bringen die Jünger mit ihrer Äußerung: „Dann ist es nicht gut zu heiraten" die Meinung zum Ausdruck, es sei einfacher, leichter und bequemer, unverheiratet zu leben, als sich einer so großen Verantwortung und Herausforderung zu stellen, wie sie die Ehe nach der Vorgabe Jesu einfordert.[186] Jesus schließe daraufhin das Wort über die Ehelosigkeit an, um ihnen zu zeigen, dass das ehelose Leben keineswegs das einfachere sei, sondern eigentlich gar nicht in diese Vergleichskategorie passe, da sein Gelingen nicht allein Sache der eigenen Anstrengung sei, sondern vor allem Geschenk und Gabe Gottes.[187]

Während nach dem ersten Deutungsansatz, hier vorgestellt am Beispiel des *Opus Imperfectum in Matthaeum,* die Jünger sich mit ihrem Einwand auf den Gegensatz von pharisäischem und jesuanischem Eheverständnis beziehen, sieht der zweite Deutungsansatz, vertreten durch Origenes, die Alternative zwischen Ehe und Ehelosigkeit. Damit bekommt das Urteil: „Es ist nicht gut zu heiraten" eine andere Färbung.

Zwar steht die Äußerung der Jünger auch bei Origenes unter dem Vorbehalt, dass hier eigentlich ein falsches Verständnis der Intention Jesu zum Ausdruck kommt; dennoch stellt Origenes die Weichen für jene Fragestellung, unter der zahlreiche Kirchenschriftsteller Mt 19,10 betrachten, indem sie nämlich diesen Vers zum Ausgangspunkt eines Vergleich von Ehe und Ehelosigkeit machen und beide Lebensformen in den Kategorien „gut und besser" beziehungsweise „schlecht und gut" einander gegenüberstellen.

184 Vgl. Asterius von Amasea, *hom.* 5 (Datema, 47).
185 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,7 (SC 318, 284–286).
186 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 345); vgl. ebf. Hieronymus, *ep.* 55,3 (CSEL 54).
187 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 345–348). Diese Überlegungen gehören schon zur Deutung von Mt 19,11f und sollen an entsprechender Stelle näher vorgestellt werden.

2. Pro und Contra

Das Urteil der Jünger: „Es ist nicht gut zu heiraten", fordert die patristischen Ausleger dazu heraus, Stellung zur Ehe zu beziehen. Die einzelnen Positionen spiegeln oft einen stark situations- und kontextgebundenen beziehungsweise persönlichen Hintergrund wider.

Bei den Theologen und Kirchenvätern bis zum 3. Jahrhundert steht die Theologie der Ehe im Horizont der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen. In Abgrenzung zur Gnosis wird die Ehe als eine Institution der Schöpfungs- und der Heilsordnung gesehen. Sie wurde dem Menschen von Gott bereits im Paradies gegeben und von Christus bestätigt. Wenn es darum geht, die Ehe gegen häretische Auffassungen zu verteidigen, teilt auch Augustinus diese Sichtweise, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern.

Fällt diese apologetische Perspektive jedoch weg und richtet sich der Blick auf die innerkirchliche Situation, lässt sich eine Tendenz zur Minderbewertung der Ehe als christlicher Existenzweise gegenüber der zölibatären Lebensform feststellen.

Einige Kirchenväter sehen in Jesu Antwort (vgl. Mt 19,11f) auf die Bemerkung seiner Jünger eine Zustimmung zu deren Sicht auf das Heiraten: „Es ist nicht gut."[188] Die Quellen kennen dabei zwei sehr unterschiedliche Begründungen für dieses Urteil über die Ehe. Die eine Begründung entspringt einer eschatologischen Motivation und findet sich vor allem in der afrikanisch-lateinischen Tradition, also bei Tertullian, Cyprian und Augustinus.[189] Unter dem Eindruck, dass mit der Menschwerdung Gottes das Ende der Zeiten angebrochen ist (vgl. 1 Joh 2,18), habe der Schöpfungsauftrag: „Seid fruchtbar, vermehrt euch!" (Gen 1,28) seine Gültigkeit eingebüßt.[190] Vielmehr gelte jetzt in Erwartung der Wiederkunft Christi das Wort des Paulus: „Wer eine Frau hat, der soll sich so verhalten, als habe er keine." (1 Kor 7,29)[191]

Die andere Begründung für das negative Urteil über die Ehe basiert auf einer deutlichen Abwertung der Ehe gegenüber der Jungfräulichkeit, wobei eine gewisse leibfeindliche Tendenz der jeweiligen Autoren nicht zu übersehen ist. Der Verfasser der Predigt aus dem 5. Jahrhundert *Über den Eunuchen des Himmelreichs,* die der Augustinus-Schule zugeschrieben wird, spricht kaum von der geistigen und sakramentalen Dimension der Ehe, sondern hat nur den physiologischen Aspekt

---

188 Vgl. Hieronymus, *adv. Iovin.* I 12 (PL 23, 237); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,11 (PG 56, 803).

189 Vgl. Tertullian, *monog.* 7 (CCL 2); vgl. ebf. Cyprian von Karthago, *hab. virg.* 23 (CSEL 3/1, 203f); vgl. ebf. Augustinus, *virg.* 1,9 (CSEL 41); vgl. ebf. Ders., *doct. chr.* 3,27 (CCL 32); vgl. ebf. Ps.-Augustinus, *eun.,* in: RBen 59 (1948) 102f.

190 Diese Position, vertreten im lateinischen Westen, wird keineswegs in der patristischen Literatur allgemein geteilt, vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,49,1–6 (GCS 15), der mit Bezug auf Mt 24,37–39 die bleibende Gültigkeit des Schöpfungsauftrags betont, und Origenes, *in Gen. hom.* 1,14 (SC 7), der den bleibenden Segen Gottes über der Weitergabe des Lebens hervorhebt.

191 Vgl. Tertullian, *monog.* 7 (CCL 2).

der Fortpflanzung im Blick. Deshalb äußert er sich ausgesprochen verächtlich über die Ehe, indem er hervorhebt, dass der Schöpfungsauftrag zur Fortpflanzung nicht spezifisch an den Menschen gerichtet sei, sondern lediglich jenen Teil des Menschen betreffe, den er mit den Tieren gemeinsam habe. Die sexuelle Enthaltsamkeit dagegen teile der Mensch mit den Engeln.[192] Unter dieser Perspektive findet der Verfasser dieser Predigt im Neuen Testament nirgends ein „Lob für die Ehe“ *(nubere nulla laus),* sondern hält sie für eine Maßnahme der Schadensbegrenzung, da der Mensch, der seine Triebe nicht im Griff habe, durch sie der göttlichen Strafe entgehe.[193] Ein ähnliches Denken kommt bei Johannes von Damaskus (7./8. Jh.) zum Ausdruck; er betont, dass die Ehelosigkeit der Ehe so weit überlegen sei wie ein Engel einem Menschen.[194]

Gregor von Nazianz hebt dagegen die sakramentale Dimension der Ehe stärker hervor. Er sieht die Verbindung von Mann und Frau unter einem ganzheitlichem Aspekt, insofern sich in ihrer leiblichen und geistigen Einheit die Liebe zwischen Christus und der Kirche widerspiegelt. Gregor unterstreicht die gegenseitige Ergänzung der beiden christlichen Lebensformen:

> Die Ehe ist ein Gut (καλόν). Dass sie aber besser ist als die Jungfräulichkeit, kann ich nicht behaupten. (…) Ihr Jungfrauen und ihr Ehefrauen, ihr seid eins im Herrn und eure gegenseitige Zierde. Es gäbe den Ehelosen nämlich nicht, wenn die Ehe nicht wäre.[195]

Für Gregor bedeutet Jungfräulichkeit mehr als nur sexuelle Enthaltsamkeit. Sie ist für ihn vor allem eine Tugend des Geistes und des Denkens.[196]

Sowohl bei Gregor als auch bei Augustinus findet sich der Gedanke, dass einerseits die verheirateten Frauen an der Jungfräulichkeit der Kirche teilhaben, anderseits die Ehelosen Anteil haben an der Mutterschaft der Kirche.[197] Damit werden sowohl die Ehe als auch die Ehelosigkeit von der Ekklesiologie her begründet, durch sie gedeutet und miteinander vermittelt.

---

192 Vgl. Ps.-Augustinus, *eun.,* in: RB 59 (1949) 102: *castitas cum angelis, nubere cum ceteris animalibus.*

193 Vgl. Ps.-Augustinus, *eun.,* in: RB 59 (1949) 102: *Qui nubit, poenam evadit, praemium castitatis amisist.*

194 Vgl. Johannes von Damaskus, *f. o.* 24 (PTS 12).

195 Gregor von Nazianz, *or.* 37, 10 (SC 318, 292).

196 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,10 (SC 318, 292).

197 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,10 (SC 318, 292); vgl. ebf. Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,2 (CCL 36).

Mt 19,11

Jesus sagte zu ihnen: Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist.

1. Gnade und freier Wille

Die Auslegungen zu Mt 19,11 berühren großenteils Fragestellungen, die im Bereich der theologischen Gnadenlehre beheimatet sind. Gnade, freier Wille und Prädestination sind die Schlagworte, die den Kontext der patristischen Rezeption von Mt 19,11 ausmachen.

Im Mittelpunkt der Überlegungen zu Mt 19,11 steht die Frage, ob Jesus in diesem Wort eine Aussage formuliert, die im Sinne einer Prädestinationslehre auszulegen wäre. Eine solche Deutung wird von den patristischen Exegeten grundsätzlich verworfen.[198] Vielmehr nehmen sie diesen Vers zum Anlass – zwar mehr oder wenig ausführlich, aber stets besonders deutlich –, um die Verantwortung des freien Willens und Wollens, die der Mensch zum Gelingen seines Lebens trägt, zu unterstreichen. Das ehelose Leben, das in Mt 19,12 zum Thema wird, fällt ebenfalls in die Eigenverantwortung des Menschen. Zugleich wird aber auch der Gnadencharakter der ehelosen Lebensform betont.

Im Einzelnen ergeben sich aus den Quellen folgende Aspekte zu diesem Thema:

Bei Origenes findet sich die fundierteste bibeltheologische Argumentation gegen eine prädestinatorische Interpretation von Mt 19,11.[199] Origenes bemüht sich, Mt 19,11 im Zusammenhang der ganzen Botschaft Jesu zu betrachten, und versucht anhand anderer Jesusworte zu zeigen, dass Mt 19,11 aus dem Kontext des Evangeliums heraus als „Aufforderung zum Bitten“[200] zu verstehen sei und nicht zum Vorwand genommen werden dürfe, um das eigene moralische Versagen zu entschuldigen. Ein solcher Missbrauch des Jesuswortes liege dann vor, wenn jemand behauptet, ihm sei es eben „nicht gegeben“ keusch zu leben, und damit Ehebruch und Promiskuität rechtfertigt.[201] Origenes setzt einem solchen Denken das Wort Mt 7,7f entgegen: „Bittet, dann wird euch gegeben. (…) Denn wer bittet, der empfängt (…)“, und betont dabei im Blick auf Mk 11,24: „Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, dass ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil“, dass man „mit

---

198 Ein Bruch mit der patristischen Tradition wird erst zur Zeit der Reformation greifbar, etwa in der *Harmonia Evangelica* des Johannes Calvin, der Mt 19,11 stark prädestinatorisch auslegt und betont, dass ein zölibatäres Leben aus eigenem Antrieb und mit eigenem Willen weder gewählt werden noch gelingen könne, sondern ein „ganz besonderes Geschenk“ *(donum speciale)* sei, woraus er schließt: „Darum liegt diese „Kastration“ nicht in der Macht des freien Willens.“ *(Quare haec castratio non libero arbitrio subiicitur.):* J. Calvin: *Commentarii in harmoniam ex tribus evangelistis compositam,* Amsterdam 1671, 219f.

199 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 345–348).

200 Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 347).

201 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 345–348).

voller Überzeugung und Glauben“[202] alles in seinen Kräften Stehende tun muss, um zu erreichen, dass es einem im Sinne von Mt 19,11 „gegeben wird“. Dazu muss der Mensch gemäß 1 Kor 14,15 seinen Geist und seinen Verstand einsetzen und darf entsprechend der Aufforderung 1 Thess 5,17 („Betet ohne Unterlass“) nicht aufgeben, das Geschenk der Keuschheit zu erbitten.[203] Schließlich zählt Origenes Beispiele aus der Heiligen Schrift auf, die hervorheben, wie sehr Jesus den eigenen Einsatz des Menschen für sein Heil schätzt: das Bedrängen des Richters durch die Witwe (Lk 18,18f), sowie die Zudringlichkeit des Mannes, der von seinem Freund Brot für seinen Gast erbittet (Lk 11,8). Diese Schriftstellen bilden für Origenes den Horizont, in den Mt 19,11 einzuordnen ist.

In dieser Richtung deutet auch Gregor von Nazianz den Vers.[204] Er fordert dazu auf, sich mit ganzer Seele zu Gott empor zu schwingen. Wer sich in seinem Wort, seiner Arbeit, seinem ganzen Lebensvollzug, seinem Denken und seinem Tun an Gott bindet, wird nicht fallen gelassen.[205] Diese Deutung entspricht dem, was Origenes mit Hilfe der biblischen Belege herausgearbeitet hatte: Einerseits geht dem „gegeben werden“ die eindringliche Bitte voraus, und anderseits handelt es sich bei dieser Gabe nicht um einen einmaligen Akt, sondern um einen das ganze Leben umgreifenden Prozess.

Darüber hinaus greift Gregor eine bestimmte häretische Vorstellung an, deren Vertreter Mt 19,11 offensichtlich dazu benutzten, um ihre dualistische Theorie von einer präexistenten Disposition der Seele zu untermauern. Die losgelöst vom Leib existierende Seele sei entweder gut oder schlecht und bestimme bei ihrer Verbindung mit dem materiellen Leib dessen Charakter. In der Formulierung: „Nicht alle fassen dieses Wort, nur die, denen es gegeben ist“ (Mt 19,11), sehen diese Häretiker ihre Meinung über die prädestinierte Seelenverfassung bestätigt. Gregor weist diese Vorstellung mit Nachdruck zurück.[206]

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* argumentiert ebenfalls in der Tradition des Origenes:

> Jesus sagt nicht: ‚Nicht alle können‘, sondern: ‚Nicht alle fassen.‘ Das bedeutet: Alle können es zwar fassen *(capere possunt),* aber nicht alle wollen es fassen *(capere volunt).* (…) ‚Denen es gegeben ist‘ bedeutet keineswegs: einigen ist es gegeben, anderen nicht. Es bedeutet vielmehr, dass wir nichts ohne die Hilfe der Gnade Gottes empfangen können und dass wir nichts aus uns selbst heraus zustande bringen. (…) Der Wille muss vorausgehen, und dann folgt die Gnade. Denn die Gnade kann ohne den Willen nichts bewirken, und der Wille

202 Origenes, *comm. in Mt* 14,25 (GCS 40/2, 347): εἰς τὸ αἰτεῖν ἀξίως.
203 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 14,15 (GCS 40/2, 316–318); ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,11 (PG 56, 803), zitiert in diesem Kontext Mt 7,7.
204 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,11f (SC 318, 294).
205 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,12 (SC 318, 296).
206 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,15 (SC 318, 302).

> kann ohne die Gnade ebenfalls nichts. Denn die Erde kann keine Früchte tragen ohne den Regen, und der Regen kann keine Früchte erzeugen ohne die Erde.[207]

Dieses Wechselverhältnis von Gnade und freiem Willen umreißt den theologischen Horizont, in dem schließlich der folgende Vers Mt 19,12 ausgelegt wird.

2. Sprichwörtliche Verwendung

Neben dieser exegetischen Hauptlinie, die Mt 19,11 im Kontext der gnadentheologischen Überlegungen ansiedelt, findet sich vereinzelt auch eine Übertragung des Verses in ganz neue Kontexte. Clemens beispielsweise benutzt Mt 19,11 fast sprichwörtlich, wenn er über die Schwierigkeiten der spirituellen Schriftauslegung spricht: Nur wenige können die geistliche Dimension der Heiligen Schrift begreifen und ihre allegorische Deutung erfassen.[208] Eine ähnliche Verwendung lässt sich im Ambrosiaster zu 2 Kor 4,15 beobachten: Paulus müht sich ab, damit möglichst viele zum Glauben kommen, „aber nicht alle erfassen das Wort des Glaubens *(non omnes capiunt verbum fidei)*“[209].

3. Eine Frage der Textabgrenzung

Die überwiegende Mehrheit der altkirchlichen Ausleger bezieht Mt 19,11 auf das in Mt 19,12 folgende Wort über die drei Arten der Eunuchen. Eine Ausnahme bildet dabei Clemens von Alexandrien, der in Mt 19,11 einen Abschluss der vorausgegangen Worte Jesu über die Ehe sieht. Es geht in diesem Kontext um die Zurückweisung häretischer Vorstellungen, die die Ehe als eine Machenschaft des Teufels verunglimpfen wollen. Clemens versteht Mt 19,11 als eine Anspielung auf jene Häretiker, die nicht begriffen haben, dass die Ehe von Gott stammt, und zwar sowohl in der Schöpfungs- als auch in der Erlösungsordnung.[210]

---

207 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,11 (PG 56, 803). Im Wortlaut sehr ähnlich und in der Sache identisch zeigt sich an dieser Stelle die Predigt „Über den Eunuchen des Himmelreichs“ aus dem Schülerkreis des Augustinus, vgl. Ps.-Augustinus, *eun.,* in: RB 59 (1949) 103.

208 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 5,10,63,1–6 (GCS 15).

209 Ambrosiaster, *in 2 Cor* 4,15 (CSEL 81/2).

210 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,49,1 (GCS 15).

Mt 19,12

Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig[211], manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.

Im Blick auf die patristischen Auslegungen zu Mt 19,12 lassen sich sehr deutlich verschiedene Interpretationstypen feststellen. In der Deutung des „Eunuchenworts" setzen die antihäretischen Schriften andere Akzente als jene, die der monastischen Literatur zuzuordnen sind.

1. Eunuch als Metapher

Die früheste und zugleich auchsehr differenzierte Auseinandersetzung mit Mt 19,12 liegt im *Matthäuskommentar* des Origenes vor.[212] Zunächst stellt Origenes klar, dass es sich bei dem Eunuchenwort um einen bildlichen Ausdruck handeln muss. Dabei war es zu seiner Zeit und, wie er selbst bezeugt, auch in der Tradition vor ihm, offenbar ganz und gar nicht selbstverständlich, Mt 19,12 als Metapher zu deuten.[213] Vielmehr kennt Origenes sowohl Christen, die sich verstümmelt haben, als auch geistliche Führer, die zu dieser Tat aufriefen:

> Manche haben sich zwar aus Furcht vor Gott, aber ohne Verstand zum Eunuchen gemacht (…) und sich dadurch Vorwürfen ausgesetzt und Schande bereitet, nicht nur vor denen, die dem Glauben fremd sind, sondern auch bei denen, die für alle menschlichen Handlungen mehr Verständnis haben als dafür, sich aus eingebildeter Gottesfurcht und maßloser Liebe zur Selbstbeherrschung Leiden und körperliche Verstümmelung zuzufügen. (…) Andere von denen vor uns haben keine Bedenken gehabt, durch ihre Schriften Anlass zu geben, dass einige es gewagt haben, sich zum Eunuchen im dritten Sinn zu machen, und zwar in einer Form, die mit den ersten beiden übereinstimmt. Und das alles haben sie erlitten, weil man ihnen vorgaukelte, es sei für das Himmelreich.[214]

---

211 Der griechische Text spricht hier von den εὐνοῦχοι („Eunuchen"). In den lateinischen Texten findet sich neben dem Terminus *eunuchi* die Variante *spadones,* z. B. Tertullian, *monog.* 5 (CCL 2). Die Semantik dieses Begriffs hebt den Aspekt der „Unfruchtbarkeit" stärker hervor. Aus den Kontexten der Verwendung von *spado* in den patristischen Auslegungen von Mt 19,12 lässt sich allerdings kaum ein absichtlicher Gebrauch des Wortes im Blick auf seine semantische Differenz zu *eunuchus* ableiten.

212 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,1–5 (GCS 40/2, 348–361).

213 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,3 (GCS 40/2, 354–357). Origenes nennt hier die philosophischen Sentenzen des Sextus, sowie ein Werk des jüdischen Gelehrten Philo, die beide offensichtlich von Christen gelesen wurden und die Kastration zur Unterstützung der Enthaltsamkeit empfehlen (Näheres hierzu vgl. H. J. Vogt, *Origenes. Mattäus-Kommentar II,* 142 Anm. 8).

214 Origenes, *comm. in Mt* 15,1.2 (GCS 40/1, 349.353). Nach Eusebius von Caesarea, *h.e.* 6,8 (GCS NF 6/2), fasste Origenes in seiner Jugend Mt 19,12 selbst „allzu wörtlich und unbesonnen" auf.

Origenes begründet die Notwendigkeit einer metaphorischen Deutung des Eunuchenworts mit zwei Argumenten, die auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen. Zum einen führt er an, dass es im Neuen Testament nicht wenige Texte gibt, die bereits ursprünglich metaphorisch gemeint waren und nie einen buchstäblichen Sinn hatten. Er bezeichnet dieses sprachliche Phänomen in Anspielung auf 2 Kor 3,6 als „tötende Buchstaben“[215]. Damit meint er solche Texte, die einzig metaphorisch richtig zu verstehen sind, weil sie, wörtlich genommen, nicht bloß keinen Sinn, sondern sogar einen ganz falschen Sinn ergeben würden. Unter anderem führt Origenes als Beispiel den Auftrag an die Jünger auf dem Weg in die Mission an: „Grüßt niemanden unterwegs.“ (Lk 10,4):

> Wenn einer nicht untersucht, was Jesus beabsichtigte, als er seinen Jüngern gebot: „Grüßt niemanden unterwegs!“, und deswegen auch tatsächlich niemanden auf dem Weg grüßen würde, weil er denkt, so das apostolische Leben nachzueifern, der würde wohl denen, die ihn so sähen, unmenschlich (ἀπάνθρωπος) und dumm (μωρός) vorkommen. Falls die Menschen das Wort [Gottes] für dieses Verhalten verantwortlich machen würden, würden sie durch so jemanden dazu gebracht, das Wort Gottes zu hassen, weil es offenbar diejenigen, die sich nach ihm richten, zu Unzivilisierten und Unmenschen macht.[216]

Das Kriterium, anhand dessen Origenes die Entscheidung trifft, dass es sich bei dem Grußverbot um eine metaphorische Aussage handelt, besteht in der Tatsache, dass seine wörtliche Befolgung als kultureller Barbarismus empfunden würde. Das Eunuchenwort würde, wörtlich genommen, nicht nur im gesellschaftlich-kulturellen Bereich auf Unverständnis stoßen, sondern darüber hinaus – und dies ist für Origenes und ebenfalls für Johannes Chrysostomus das entscheidende Argument – „verübt einer“, der seinen Körper verstümmelt, „die gleiche Tat wie ein Mörder und gibt Anlass, die Schöpfung Gottes zu verachten“[217].

Auf dieser Überlegung gründet das zweite Argument für eine metaphorische Deutung des Eunuchenworts. Dazu zieht Origenes biblische Belegstellen heran, mit denen er zeigt, dass eine Verstümmelung des Leibes als Sünde gegen den Schöpferwillen Gottes zu beurteilen sei, da der Leib dem Menschen von Gott gegeben ist.[218]

215 Origenes, *comm. in Mt* 15,2 (GCS 40/2, 353). Diese Formulierung ist eine Anspielung auf 2 Kor 3,6: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ und wird von Origenes auf die Notwendigkeit bezogen, in der Bibel den geistigen Sinn zu suchen.

216 Origenes, *comm. in Mt* 15,2 (GCS 40/2, 352). Andere Beispiele in diesem Zusammenhang: die Aufforderung, sein Kleid zu verkaufen und ein Schwert zu kaufen (vgl. Lk 22,35f), sowie die Aufforderung, Auge, Hand oder Fuß abzuschlagen (vgl. Mt 5,29f).

217 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 599).

218 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,3 (GCS 40/2, 354–357). Im Rahmen dieser Argumentation spielen die Stellen Dtn 23,2 in der Lesart: „Kein Eunuch und kein Verschnittener soll in die Gemeinde des Herrn eingehen“, sowie Lev 19,27: „Du sollst den Anblick deines Bartes nicht zerstören“, eine wichtige Rolle; vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 599f).

Von dieser Grundlage her entfaltet Chrysostomus eine theologische Anthropologie und Ethik: Durch die Verstümmelung seines Leibes beraube sich der Mensch der Möglichkeit, seine „Neigung, sich für das Gute zu entscheiden“[219], einzusetzen und zu entwickeln:[220] Die Größe des Menschen liegt nämlich in seiner Entscheidungsfreiheit (προαίρεσις) und seinem Vernunftgebrauch (λογισμός), so dass er nicht nur sich selbst entwürdigen, sondern auch seinen Schöpfer verachten würde, wenn er allein seine „körperliche Beschaffenheit“ (φύσις) für sein Handeln verantwortlich machte. Das Wesen des Menschen besteht in der Fähigkeit moralisch zu handeln, er ist seiner kreatürlichen Beschaffenheit nicht ausgeliefert.[221] Origenes und Gregor von Nazianz führen mit Berufung auf Gal 5,22, wo Paulus als Frucht des Heiligen Geistes die Selbstbeherrschung nennt, aus, dass der Mensch sich durch die Selbstverstümmelung auch für das Wirken des Heiligen Geistes unfruchtbar mache.[222]

Aufgrund von Gründen der inneren Kohärenz des Eunuchenworts mit vergleichbaren Aussagen der Heiligen Schrift sowie seiner Vereinbarkeit mit der kirchlichen Lehre und Moral, muss also von einer ursprünglich metaphorischen Bedeutung ausgegangen werden.

In diesem Zusammenhang führt Origenes eine deutlich polemische Spitze gegen Markion:

> Ich muss noch erwähnen: Hätte Markion, der ja die allegorische Auslegung der Schrift verbot, ein bisschen konsequent gehandelt, dann hätte er auch diese Stellen als nicht vom Heiland gesprochen streichen müssen. Er hätte sich ja denken müssen, dass man entweder hinnehmen muss (…), dass der, der gläubig geworden ist, es auch wagt, sich gehorsam solchen Dingen zu unterziehen, oder aber, wenn es nicht vernünftig ist, so etwas zu wagen, weil es das Wort in Verruf bringt, auch nicht glauben darf, dass dies Worte des Heilands sind – es sei denn, sie werden allegorisch ausgelegt.[223]

Dabei legt Origenes großen Wert darauf, alle drei Teile dieses Wortes als bildliche Aussagen zu verstehen. Seiner Ansicht nach muss Mt 19,12 als Einheit betrachtet werden. Sowohl die Eunuchen „von Geburt an“, als auch jene, „die von Menschen dazu gemacht wurden“, seien ebenfalls ursprünglich als Metaphern gedacht. Origenes kritisiert den Mangel an „innerer Folgerichtigkeit“, wenn die beiden ersten Arten von Eunuchen in wörtlichem Sinn, die dritte dann aber als Metapher gedeutet werde.[224] Er betont, dass Jesus den Inhalt des ganzen Verses „in Gleich-

219 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 600).
220 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 600); vgl. ebf. Johannes Cassian, *conl.* 4,17 (CSEL 13).
221 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 600).
222 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,3 (GCS 40/2, 355); vgl. ebf. Gregor von Nazianz, *or.* 37,16 (SC 318, 304).
223 Origenes, *comm. in Mt* 15,3 (GCS 40/2, 356f).
224 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,1 (GCS 40/2, 350).

nissen gesprochen und im Geist gesagt“[225] habe. Dieses Verständnis ist auch für Gregor von Nazianz sehr wichtig:

> Die Bedeutung des Wortes auf leibliche Eunuchen zu beschränken, wäre kleinlich, schwach und des Wortes unwürdig. Wir müssen etwas dem Geist Würdiges darin erfassen.[226]

Für die Deutung des Wortes ist diese Voraussetzung nicht unerheblich. Innerhalb der Quellentexte lassen sich zwei Deutungstypen voneinander unterscheiden: Der eine Typ versteht das Eunuchenwort insgesamt als Bild und sieht deshalb auch in den „Eunuchen vom Mutterschoß an“, sowie in den „von Menschen so Gemachten“ Metaphern, die in Analogie zu den „Eunuchen, die sich selbst dazu gemacht haben“, interpretiert werden müssen. Zu diesem Auslegungstyp gehören ganz eindeutig die Texte von Origenes und Gregor von Nazianz. Der zweite Auslegungstyp, vertreten vor allem von Theologen des lateinischen Westens, hält nur das dritte Glied des Wortes für einen bildlichen Ausdruck und beschränkt sich in seiner Deutung der „Eunuchen um des Himmelreichs willen“ auf die Übertragung des Aspekts der sexuellen Enthaltsamkeit, der im Begriff „Eunuch“ enthalten ist.

2. Die christliche Existenz als Eunuchen-Dasein

Hauptsächlich die griechischen Theologen alexandrinischer Prägung – angefangen bei Clemens, entfaltet von Origenes und ausgeformt bei Gregor von Nazianz –, finden zu einem ganzheitlichen Verständnis dieses Bildworts vom Eunuchen, indem sie das christliche Leben als Eunuchen-Dasein in der Welt verstehen, insofern als es sich für die Reize irdisch-vergänglicher Dinge als unempfänglich und unfruchtbar erweisen soll.

Clemens von Alexandrien betont ausdrücklich, dass sich das Bild vom „Eunuchen“ nicht nur auf den sexuellen Aspekt beziehe, sondern vielmehr:

> Sich wegen des Himmelreichs entmannen, das heißt, jede Begierde zu töten und sich von den toten Werken zu reinigen, um dem lebendigen Gott zu dienen.[227]

Origenes bestimmt die Lebensweise in sexueller Abstinenz zunächst als den sachlichen Bezug der Metapher „Eunuch“. Diese Enthaltsamkeit könne erstens natürlich bedingt und im leidenschaftslosen Charakter eines Menschen angelegt sein. Dies entspräche den „Eunuchen der Natur nach“. Zweitens gebe es eine sexuell abstinente Lebensweise, die aus „Vernunftgründen“ motiviert sei, allerdings habe „nicht das Wort Gottes diesen Vorsatz, seine Übung und Durchführung bewirkt, sondern menschliche Worte, seien es die von den griechischen Philosophen, seien

225 Origenes, *comm. in Mt* 15,1 (GCS 40/2, 350).
226 Gregor von Nazianz, *or.* 37,20 (SC 318, 312).
227 Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,7,59,1–4 (GCS 15).

es die von den Häretikern, die das ‚Heiraten verbieten und die Enthaltsamkeit von bestimmten Speisen verlangen' (1 Tim 4,3)"[228]. Für diese Motivation zur Enthaltsamkeit sind die „von Menschen zu Eunuchen Gemachten" der Bildspender. Drittens gibt es den Menschen, der „das Wort ergreift, das lebendig und wirksam und schärfer als ‚jedes zweischneidige Schwert' (Hebr 4,12) schneidet, sowie das ‚Schwert des Geistes' (Eph 6,17), und die Leidenschaftlichkeit der Seele herausschneidet (…), weil er das Himmelreich versteht und, dass es, um das Himmelreich zu erben, am förderlichsten ist, die Leidenschaftlichkeit der Seele durch das Wort herauszuschneiden"[229].

Zwar bezieht Origenes zunächst den „übertragenen Sinn"(τροπικῶς) der Eunuchen-Metapher auf jene, „die sich von erotischen Dingen fernhalten, sich keinen Exzessen und keinen Lasterhaftigkeiten oder Ähnlichem hingeben"[230], dennoch kennt er auch Ansätze zu einer Deutung dieses Bildes, in der das Referenzobjekt umfassender ist. Im Zusammenhang mit seinen Studien über das Vorkommen und die Bedeutung von Eunuchen in der Bibel bezieht Origenes sich auf die jüdische Tradition, nach der Daniel und seine Gefährten Eunuchen waren:

> Dem geistlichen Sinn (πρὸς τὸν μυστικὸν τρόπον) entsprechend, ist es also gut, sich in Babylon nicht fortzupflanzen, sondern bei Babylon ohne Nachkommen zu sein wie Daniel, damit wir durch den göttlichen Geist (so wie Daniel und die mit ihm waren) Visionen und prophetische Worte gebären.[231]

Dass „Babylon" in der christlichen Tradition von alters her eine Chiffre für die Welt in ihrer Feindschaft gegenüber Gott ist,[232] kann Origenes bei seinen Lesern voraussetzen, und darum braucht er seine eigene Metapher – „bei Babylon ohne Nachkommen zu sein" – nicht zu erklären. Es geht hier also nicht nur um eine asketische Lebensform im Sinne einer sexuellen Abstinenz, sondern um die Gestaltung des ganzen christlichen Lebens in der Welt.

Diese eher ganzheitliche Interpretation, die nicht nur einen bestimmten Aspekt des Menschen im Blick hat, steht im Mittelpunkt der Auslegung bei Gregor von Nazianz, dem zweiten großen Vertreter der Exegeten, die den ganzen Vers Mt 19,12 als Metapher verstehen. Den Hintergrund seiner Deutung bildet dabei der Aspekt der Unfruchtbarkeit, der mit dem Bild des Eunuchen gegeben ist, und er überträgt diesen Aspekt auf den ganzen Menschen. Der Grundgedanke lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: So wie der Eunuch im Bereich von geschlechtlicher Vereinigung und Fortpflanzung untauglich und unfruchtbar ist, so verhält sich der

228 Origenes, *comm. in Mt* 15,4 (GCS 40/2, 358).
229 Origenes, *comm. in Mt* 15,4 (GCS 40/2, 358).
230 Origenes, *comm. in Mt* 15,4 (GCS 40/2, 357).
231 Origenes, *comm. in Mt* 15,5 (GCS 40/2, 360f).
232 Vgl. das Motiv der „Hure Babylon" in Offb 17; oder die altkirchliche Deutung der „Kinder Babylons" aus Psalm 137,9 als „Gedankenbrut des Teufels", wie sie sich etwa in der Benediktregel niedergeschlagen hat (vgl. RB Prol 28).

Christ zu den Dingen der Welt, sofern sie unter der Perspektive ihrer Vergänglichkeit und Gottvergessenheit betrachtet werden.[233]

Gregor spricht von „geistlicher Keuschheit“ (πνευματικὴ σωφροσύνη)[234], um die es Jesus im Eunuchenwort gehe. Seine Deutung der drei Eunuchenarten steht darum auch in diesem Horizont: Der „Eunuch vom Mutterschoß“ ist ein Mensch, der von Natur aus eine Neigung zu Gott und zum Guten hat; dabei schließt Gregor ausdrücklich die Ausrichtung des freien Willens in diese Neigung ein und betont, dass er innerhalb dieser natürlichen Veranlagung den freien Willen nicht verleugnet.[235] Der „vom Menschen gemachte Eunuch“ hat den Weg zu Gott mit Hilfe eines Lehrers gefunden, und der „sich selbst zum Eunuchen macht“, hatte „weder Vater noch Mutter, weder Priester noch Bischof oder irgendeinen derer, die zur Lehre beauftragt sind, sondern durch die Anstrengung der Vernunft und durch das Entfachen der Flamme des Guten durch den freien Willen“[236] hat er sich „eine solche Haltung der Tugend erworben, die für die Reize des Bösen nahezu völlig unempfänglich“[237] ist. Bemerkenswert an Gregors Interpretation ist, dass er den Ausdruck „um des Himmelreichs willen“ offenbar nicht nur auf die dritte Art der Eunuchen bezieht. Er schreibt:

> Such dir aus, was du willst: Entweder folge dem Lehrer oder sei dein eigener Lehrer. Nur eine Sache ist anstößig: dass die (weltlichen) Leidenschaften (πάθη) nicht ausgemerzt werden. Es ist völlig gleichgültig, auf welche Weise sie ausgetilgt werden, denn der Lehrer ist Gottes Geschöpf. Und du selbst hast denselben Ursprung. Und was macht es für einen Unterschied, ob nun dein Lehrer diese Gnade wachsen lässt oder ob das Gute aus dir selbst stammt? Beides ist gleich gut. Nur dies soll unsre Sorge sein: dass wir die Leidenschaften von uns abschneiden. (…) Lasst uns einzig dem Bild (εἰκόνι) nachfolgen und unser Urbild (ἀρχέτυπον) verehren.“[238]

Es geht Gregor also um die Christusnachfolge, die mittels des Einsatzes der Vernunft und der Ausrichtung des freien Willens auf das Gute verwirklicht werden kann. Christus ist das Vorbild und der „Archetyp“ des Menschen; um ihm ähnlich zu werden, muss der Christ alles von sich abschneiden, was dieses Bild entstellt.

Charakteristisch für Gregors Deutung der Eunuchenmetapher ist, dass er mit den „Leidenschaften“ (πάθη), die abgeschnitten werden sollen, nicht etwa nur die sinnlichen Begierden meint, sondern zuerst das geistig-seelische Verlangen des Menschen im Blick hat, insofern es sich als „pathologisch“ erweist:

---

233 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,20f (SC 318, 301–314).
234 Gregor von Nazianz, *or.* 37,20 (SC 318, 312).
235 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,20 (SC 318, 312); vgl. ebf. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 95, (TU 61, 30f): Manche Menschen haben von Natur aus eine Neigung zum Guten.
236 Gregor von Nazianz, *or.* 37,21 (SC 318, 312–314).
237 Gregor von Nazianz, *or.* 37,21 (SC 318, 312–314).
238 Gregor von Nazianz, *or.* 37,21f (SC 318, 314).

> Schneide die körperlichen Begierden (σωματικὰ πάθη) aus, schneide auch die geistigen (ψυχικά) aus. Denn so wie die Seele Vorrang vor dem Leib hat, so ist es wichtiger, die Seele zu reinigen als den Leib. Wenn nun die Läuterung des Leibes lobenswert ist, um wie viel größer und höher ist dann die Läuterung der Seele?[239]

Nach Gregors Interpretation geht es im Eunuchenwort nicht vorrangig um die Begründung der Ehelosigkeit. Vielmehr hat jeder Christ die Pflicht, sich zu einem „Eunuchen um des Himmelreichs willen" zu machen. Neben der Aufforderung an die Christen, die seinem Namen entsprechende Haltung zur Welt zu gewinnen, spielt für Gregor auch die „Enthaltsamkeit" von Irrlehren eine wichtige Rolle; er ruft zu „theologischer Keuschheit" auf und nennt dabei ausdrücklich den Arianismus und Sabellianismus, deren „Gottlosigkeit" (ἀσέβεια) und „Irrlehre" (κακοδοξία) die Christen fliehen sollen:

> Ich mache dies zur Pflicht für die Laien, und auch den Priestern trage ich es auf, ebenso allen, denen politische Verantwortung anvertraut ist. (…) Groß ist es, Mord zu ahnden, Ehebruch zu bestrafen und Diebstahl zu züchtigen. Viel größer aber ist es, den rechten Glauben zu bewahren und die gesunde Lehre zu fördern.[240]

3. Eunuchenwort und Zölibat

Der zweite Auslegungstyp, der sich vor allem bei den lateinischen Vätern seit dem späten 4. Jahrhundert (Augustinus, Hieronymus) und in der monastischen Literatur nachweisen lässt, zeigt eine Entwicklung zur Reduzierung der Eunuchenmetapher auf den Aspekt der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Mt 19,12 begegnet dabei vor allem in solchen Schriften, die sich mit dem zölibatären Leben befassen und an christliche Jungfrauen, Witwen und Mönche gerichtet sind, und zwar wird der Vers herangezogen als biblische Belegstelle für die Sinnhaftigkeit dieses Lebensstils.[241] Darum steht in diesen Schriften auch die Frage im Mittelpunkt, wie und worin sich der „Eunuch um des Himmelreichs willen" von den anderen in Mt 19,12 erwähnten Eunuchen unterscheidet, mit denen ersterer das ehelose Leben gemeinsam hat. Der wesentliche Unterschied liegt – in diesem Punkt sind sich die Verfasser dieser Schriften einig – in der jeweiligen Motivation zum Leben in sexueller Abstinenz. Während die beiden ersten Arten von Eunuchen aufgrund natürlicher oder sachlicher Zwänge enthaltsam sein müssen, ist es der „Eunuch

239 Gregor von Nazianz, *or.* 37,22 (SC 318, 314).
240 Gregor von Nazianz, *or.* 37,23 (SC 318, 316).
241 Vgl. Augustinus, *op. mon.* 32 (CSEL 41); vgl. ders., *virg.* 23,1 (CSEL 41); vgl. ebf. Hieronymus, *ep.* 123,11 (CSEL 56), an die Witwe Ageruchia; vgl. ders.; *ep.* 14,6 (CSEL 54), an den Mönch Heliodor; vgl. ders., *ep.* 22,19 (CSEL 54), an die Jungfrau Eustochium.

wegen des Himmelreichs“ aufgrund seiner freien Willensentscheidung.[242] Der Aspekt der Freiwilligkeit wird stark betont, auch unter der Hinsicht, dass Jesus in Mt 19,12 kein Gebot zum ehelosen Leben erlassen hat.[243]

Bei Augustinus und Hieronymus begegnen Ansichten über die Bedeutung der Ehelosigkeit, die durchaus in einem Widerspruch zu jener Tradition stehen, die von Clemens bis zu Gregor von Nazianz reicht. Die lateinischen Väter sehen bisweilen nämlich die Liebe zum Ehepartner in einem Konkurrenzverhältnis zur Liebe zu Christus. Nicht zu heiraten bedeutet für Hieronymus, der Liebe zu Christus den Vorzug zu geben.[244] Zu dieser Konkurrenzsituation tritt schließlich noch die Vorstellung, dem ehelosen Leben eigne *per se* ein Vollkommenheitscharakter, den der Stand der Verheirateten nicht erreichen könne.[245] Die theologische Begründung dieses Vollkommenheitsgedankens findet sich in einer bestimmten Deutung des Zustands des Menschen vor dem Sündenfall. Hieronymus und Augustinus charakterisieren die paradiesische Existenz, und damit die vollkommene des Menschen, als jungfräuliche Existenz.[246] Das zölibatäre Leben wird als Abbild des paradiesischen Menschseins begriffen und zugleich als Vorwegnahme des himmlischen Daseins gedeutet. Das Eunuchenwort wird hier in einen Zusammenhang mit dem Motiv des „engelgleichen Lebens“ (ἀγγελικὸς βίος) gerückt, das vor allem in der monastischen Literatur eine bedeutende Rolle spielt.[247] Der biblische Bezugspunkt ist dabei Mt 22,30: „Nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel.“[248] Die eschatologische

---

242 Vgl. Tertullian, *monog.* 14 (CCL 2); vgl. ders., *pat.* 13 (CCL 1); vgl. Augustinus, *conf.* 2,2; 8,1 (CCL 27) – Augustinus leidet hier am Mangel seiner Willensstärke; vgl. Hieronymus, *ep.* 66,8 (CSEL 54); vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 19,2 (SC 258, 88–90); vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,12 (PG 56, 804); vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 599f); vgl. ders., *in Mt hom.* 78,1 (PG 58, 711); vgl. Ambrosius, *vid.* 13 (SAEMO 14/1).
In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass gerade die lateinischen Väter das Ideal der Männlichkeit mit der Willensentscheidung zum „geistigen“ Eunuchentum verbunden haben, vgl. Augustinus, *op. mon.* 32 (CSEL 41): Wer wie ein Eunuch lebt, soll sich weiterhin wie ein Mann verhalten, im Leben und im Reden; vgl. ebf. Hieronymus, *adv. Iovin.* I 12 (PL 23, 239): der Eunuch der Kandake (Apg 8,27) wird als „Mann“ bezeichnet aufgrund seiner Glaubensstärke. Offensichtlich waren die Christen um eine klare Abgrenzung zu den in der römischen Gesellschaft etablierten Eunuchen besorgt, die u. a. in den wohlhabenderen römischen Haushalten präsent waren, vgl. dazu: M. Kuefler: *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity.* Chicago 2001, 245–282.

243 Vgl. u. a. Hieronymus, *adv. Iovin.* I 12 (PL 23, 237), mit Bezug auf 1 Kor 7,25f, wo Paulus bestätigt, dass auch er „kein Gebot vom Herrn“ bezüglich der Ehelosigkeit kennt.

244 Vgl. Hieronymus, *ep.* 48,15 (CSEL 54).

245 Vgl. Hieronymus, *ep.* 14,6 (CSEL 54).

246 Vgl. Hieronymus, *ep.* 22,19 (CSEL 54); vgl. ebf. Augustinus, *nupt. et conc.* 1,16,18 (CSEL 42).

247 Das Thema ist bearbeitet bei: K. S. Frank: ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum.* Münster 1964 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26).

248 Vgl. Hieronymus, *adv. Iovin.* I 36 (PL 23, 273), mit Bezug auf Mt 22,30; vgl. ebf. Eznik von Kolb, *deo* 4,13 (PO 28/3).

Ausrichtung des christlichen Glaubens erscheint somit als das tragende theologische Motiv für das zölibatäre Leben.[249]

Über das Motiv der *vita angelica* hinaus führen Überlegungen zum Zeichencharakter der Ehelosigkeit, die den Aspekt des „nicht Natürlichen" dieser Lebensform im Blick haben. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* vergleicht die geschlechtliche Enthaltsamkeit eines Menschen mit den Wundern Jesu, in denen „sich die Natur gegen sich selbst wendet, damit Gott als Schöpfer ins Gedächtnis gerufen wird"[250]. Die Zeichenhaftigkeit besteht somit im Verweis dieser Lebensform auf die Macht Gottes.

Augustinus bringt noch einen weiteren Aspekt ins Spiel, nämlich den der Universalität der Kirche. Weil das Gottesvolk zur Zeit des Alten Bundes auf das Volk Israel begrenzt und die Glaubenstradition an dieses eine Volk gebunden war, hatte jeder Israelit die Pflicht, Nachkommenschaft zu zeugen, um das Gottesvolk durch die Zeiten zu erhalten. Die Kirche dagegen sammelt die Menschen aus allen Völkern, so dass das Gottesvolk durch seine Ausweitung über den ganzen Erdkreis nicht von der akuten Gefahr des Aussterbens bedroht und dadurch überhaupt erst die Möglichkeit des ehelosen Lebens gegeben ist.[251]

4. Christliche und heidnische Motivation zur Ehelosigkeit

Ein weiterer Schwerpunkt der patristischen Exegese liegt in der Abgrenzung der christlichen Motivation zu einem ehelosen und enthaltsamen Leben von heidnischen Formen des zölibatären Lebens.

Den frühen Theologen war die Abgrenzung und wesentliche Unterscheidung der christlich motivierten Ehelosigkeit von ähnlichen heidnischen Lebensstilen sehr wichtig. Clemens erörtert, dass die Enthaltsamkeit als solche nichts typisch Christliches sei und dass das Argument der Freiheit und Verfügbarkeit für eine bestimmte Aufgabe eine hinreichende Begründung nicht leisten könne. Denn dies sei vielmehr die Begründung der heidnischen Athleten und Künstler, die durch den Verzicht auf sexuelle Betätigung ihre sportlichen und musischen Leistungen verbessern wollen.[252] Als häretische Deutung des Eunuchenworts, und zwar durch die gnostische Sekte der Basilidianer, beurteilt Clemens die Absicht, sich durch die Ehelosigkeit sozialen und familiären Pflichten zu entziehen:

249 Vgl. Cyprian, *hab. virg.* 23 (CSEL 3/1, 203f); vgl. ebf. Ps.-Augustinus, *eun.,* in: RB 59 (1949) 103.

250 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,12 (PG 56, 803), sieht die Ehelosigkeit in Analogie zur Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,3). Ähnliche Gedanken bei Hieronymus, *adv. Iovin.* I 36 (PL 23, 273): Dass Petrus über das Wasser geht, entspricht auch nicht seiner Natur, sondern weist auf Gottes Macht hin.

251 Vgl. Augustinus, *virg.* 1,23 (CSEL 41).

252 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,50,1–4 (GCS 15): Clemens erwähnt namentlich die Sportler Astylos von Kroton, Krison von Himera, den Musiker Amoibeus sowie Aristoteles.

> Diejenigen aber, die sich wegen des Himmelreichs selbst zur Ehe untauglich gemacht haben, fassen diesen Entschluss, sagen sie [die Basilidianer], wegen der aus der Ehe für sie erwachsenden Folgen, weil sie sich vor der Mühe fürchten, die man mit der Beschaffung der Lebensbedürfnisse hat.[253]

Die Freiheit von bestimmten Belastungen, die mit der Heirat und der Gründung einer Familie verbunden sind, ist für Clemens kein Argument, mit dem der Sinn eines christlichen ehelosen Lebens begründet werden kann.

Tertullian bringt noch einen anderen Aspekt ins Spiel; er berichtet ausführlich vom ehelosen und abstinenten Leben heidnischer Kultdiener und -dienerinnen und gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass die Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit an sich kein christliches Spezifikum sei, sondern genauso gut einen anderen Ursprung haben könne:

> Solche Vorschriften gibt der Teufel den Seinigen, und er dringt damit auch durch. Er fordert also wahrhaftig durch die Enthaltsamkeit der Seinigen die Diener Gottes zum Wettstreit heraus, sozusagen auf gleichen Bedingungen. Auch die Priester der Hölle sind enthaltsam. Denn der Teufel hat Mittel gefunden, die Menschen sogar bei guten Bestrebungen ins Verderben zu bringen, und ihm ist es gleichgültig, ob er die einen durch Unzucht umbringt oder die andern durch Enthaltsamkeit.[254]

Diese Einsicht führt schließlich bei Clemens, Gregor von Nazianz und Ps.-Chrysostomus zur Forderung der Integration des zölibatären Lebens in den Gesamtentwurf des christlichen Daseins. Die Ehelosigkeit wird als eine Form der Keuschheit betrachtet. Diese umfasst als die eigentliche christliche Tugend mehr als nur den Bereich der sinnlichen Begierde und gilt darum in gleicher Weise für Ehelose wie für Verheiratete.[255] Vor diesem Hintergrund formuliert Ps.-Chrysostomus:

> Die erste Stufe der Keuschheit *(primus gradus castitatis)* ist die unverletzte Jungfräulichkeit, die zweite aber die treue Ehe.[256]

Für Gregor von Nazianz ist die „geistliche Keuschheit“ – womit er das integre Gottesverständnis und Gottesverhältnis des Menschen meint, das im Glaubensbekenntnis der Kirche seinen Ausdruck findet – die entscheidende Haltung. Darum

253 Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,1,1,4 (GCS 15).
254 Tertullian, *uxor.* 1,6 (CCL 1).
255 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,1,4,1f; 3,7,59,1–4 (GCS 15); vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,19.23 (SC 318, 310.316); vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,4.9 (PG 56, 800.802).
256 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,3 (PG 56, 799).

hat die körperliche Keuschheit nur dann einen Sinn, wenn sie mit dem geistlichen Leben des Menschen in Einklang steht.[257]

Dass zwischen der leiblichen und der geistigen Keuschheit ein Wechselverhältnis besteht, bezeugt ebenfalls der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum:* Wer sich in den Dingen, die den Leib betreffen, zügellos *(lascivus)* verhält und sich gehen lässt, der kann in seinem geistlichen Leben nicht keusch *(castus)* sein.[258]

5. Eine Redewendung

Das Schlusswort der Perikope, mit dem Jesus das Gespräch beendet, wird in sehr unterschiedlichen theologischen Kontexten rezipiert. Zunächst liegt der Bezug auf das vorangegangene Eunuchenwort nahe. Sofern dieses im Blick auf die geschlechtliche Enthaltsamkeit ausgelegt wird, gilt der Spruch: „Wer das fassen kann, der fasse es!" als Bekräftigung der Freiwilligkeit, unter die Jesus das ehelose Leben stellt. Als „Ermutigung" und „Anspornen des freien Willens" etwa will Chrysostomus dieses Wort verstehen.[259] Ähnlich wie in den Auslegungen zu Mt 19,11 spricht er sich gegen eine prädestinatorische Interpretation aus: „Nicht fassen können" bedeutet in jedem Fall „nicht fassen wollen".[260] Die Diskussion über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, sie sich in der Deutung dieses Wortes niederschlägt, entspricht ganz und gar den Stellungnahmen, die im Kontext von Mt 19,11 zu finden sind.
Schließlich hat das Wort: „Wer das fassen kann, der fasse es!", in den patristischen Schriften eine Karriere als sprichwörtliche Redewendung gemacht. Häufig ist es im Zusammenhang dogmatischer Auseinandersetzungen anzutreffen und fungiert als verbales Ausrufezeichen, um die Wahrheit der dargelegten oder verteidigten Glaubenslehre zu bekräftigen.[261]

257 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 37,18f (SC 318, 306–310); vgl. ebf. Basilius, *moral.* 77,1 (PG 31, 857); vgl. ebf. Die Bemerkungen Hippolyts zur Sekte der Phryger (Naassener), die zwar die sexuelle Enthaltsamkeit stark betonen, aber „davon keinen Gewinn haben", weil sie nicht den richtigen Glauben haben, vgl. Hippolyt, *haer.* 5,9 (PTS 25).

258 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,9 (PG 56, 802). Der Kontext ist hier die eheliche Treue: Wer seiner Frau untreu ist, der kann Gott nicht treu sein.

259 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,3 (PG 58, 599f).

260 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,4 (PG 58, 600).

261 Bereits Ignatius von Antiochien bezeugt diese sprichwörtliche Verwendung, vgl. Ignatius, *Smyr* 6,1 (Lindemann/ Paulsen); vgl. ebf. Augustinus, *serm. Lam.* 25,3 (PLS 2,828–830); vgl. ders., *perseu.* 14, 37 (PL 45, 1015).

Mt 19,13–15
– Jesus und die Kinder

Übersicht

Die ausführlichsten Exegesen zur Perikope Mt 19,13–15 liegen mit dem *Matthäuskommentar* des ORIGENES, der Homilie des CHRYSOSTOMUS über diese Verse, sowie dem Kommentar des *Opus Imperfectum in Matthaeum* vor. Überdies ist noch ein kurzes Fragment aus dem *Matthäuskommentar* des APOLLINARIS VON LAODIZEA erhalten. In diesem Rahmen sollte außerdem noch auf AMBROSIUS VON MAILAND hingewiesen werden, der die lukanische Parallele zu Mt 19,13–15 behandelt (Lk 18,15–17). Außerhalb der exegetischen Literatur wird Mt 19,14 in verschiedenen theologischen Kontexten rezipiert. Dabei begegnet die Perikope hauptsächlich in den Auseinandersetzungen um die Frage der Kindertaufe.

Der Schwerpunkt der Auslegungen liegt auf der metaphorischen Deutung der „Kinder". Dabei werden die leiblichen wie geistigen Eigenschaften von Kindern, dem Bild des Kindes in der antiken Gesellschaft entsprechend, auf die Christen übertragen. Das „Kindsein" wird in diesem Zusammenhang als Chiffre für gewisse Formen der Unbedarftheit, der Einfalt und der Unfähigkeit, das Wort Gottes in seiner geistigen Dimension zu verstehen, gedeutet, aber auch als Bild für die christlichen Tugenden der Demut und Einfachheit.

Mt 19,13

Da brachte man Kinder zu ihm, damit er ihnen die Hände auflegte und für sie betete. Die Jünger aber wiesen die Leute schroff ab.

1. Die Stellung der Perikope innerhalb des Evangeliums

Vor allem Ps.-CHRYSOSTOMUS behandelt die Frage nach dem inhaltlichen und zeitlichen Anschluss der Verse Mt 19,13–15 an die vorangehende Episode sehr ausführlich. Dabei geht der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* davon aus, dass sich die Szene mit Jesus und den Kindern zeitlich unmittelbar an das vorausgehende Bildwort über die Eunuchen (Mt 19,12) anschloss; der Evangelist signalisiere diese zeitliche Zusammengehörigkeit durch das Temporaladverb „da" (τότε/ *tunc*).[1]

1 Vgl. Ps.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).

Darüber hinaus sieht Ps.-Chrysostomus auch einen inhaltlichen Zusammenhang mit dem Eunuchenwort, und zwar in der Assoziation des Begriffs „Keuschheit" *(castitas):* Während die „Eunuchen um des Himmelreichs willen" durch ihre Willensanstrengung nach der Keuschheit streben, sei diese den kleinen Kindern von Natur aus gegeben. Allerdings habe Jesus mit dem „Lob der Keuschheit" – als solches interpretiert Ps.-Chrysostomus die Bedeutung der Eunuchen-Metapher – keineswegs die Kinder gemeint, sondern er hatte Erwachsene im Blick. Die Leute, die nun die Kinder vor Jesus bringen, hätten aber genau das nicht verstanden, sondern glaubten, Jesus habe das Bild von den Eunuchen auf die kleinen Kinder bezogen, die, ihrem Lebensalter entsprechend, von Natur aus körperlich und geistlich keusch seien. Da Ps.-Chrysostomus in seiner Interpretation zu Mt 19,12 großen Wert auf die Aussage gelegt hatte, dass „Keuschheit" eine Tugend sei, die unter Anstrengung und dem Einsatz aller Kräfte erworben werden müsse, erklärt er nun, dass die Szene mit den Kindern ihren aktuellen Anlass in eben diesem Missverständnis auf Seiten der Zuhörer Jesu habe: Sie bringen ihre Kinder vor ihn, weil sie glauben, er habe mit den „zur Ehe Unfähigen" die Kinder gemeint.[1]

Das Motiv von der „natürlichen Keuschheit" der Kinder wird auch von anderen altkirchlichen Autoren aufgegriffen und als Vorbild für die zu erstrebende Tugend der Keuschheit im Erwachsenenalter dargestellt.[2] Allerdings wird dieser Aspekt im Zusammenhang mit Mt 19,13 kaum entfaltet, da es hier deutliche Vorbehalte gibt, den natürlichen Habitus von Kindern mit dem Begriff „Keuschheit" zu beschreiben. „Keuschheit" als Tugend setzt den Gebrauch der Vernunft, die Willenskraft und Entscheidungsfähigkeit eines Menschen voraus und kann deshalb im eigentlichen Sinn nicht auf Kinder angewendet werden:

> Die Leute glaubten, dass der Herr bloß die durch ihre leibliche Disposition Reinen *(corpore mundos)* gelobt hätte, nicht aber die sich durch ihre Willenskraft (voluntate) Reinheit bewahren. Sie wussten nämlich nicht, dass der Herr nicht jene als Eunuchen selig gepriesen hat, die durch ihr kindliches Alter notwendigerweise keusch sind *(necessitas pueritiae facit castos),* sondern er hat die Tugend der Enthaltsamkeit gelobt *(continentiae virtus).*[3]

2. Was für Kinder zu Jesus gebracht werden

Innerhalb der patristischen Auslegungen besteht ein Konsens darüber, dass mit den Kindern (παιδία/ *parvuli*), die vor Jesus gebracht werden, Säuglinge und Kleinkinder gemeint sind. Origenes kommt zu diesem Ergebnis, indem er die lukanische Parallele zum Vergleich heranzieht und dort den Begriff „Säuglinge" (βρέφη) findet

---

1 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).

2 Vgl. Ambrosius, *virginit.* 6,30 (PL 16, 273); Epiphanius Latinus, *in euang.* 25 (PLS 3); Petrus Chrysologus, *serm.* 130,2 (CCL 24B, 798); Tertullian, *monog.* 8,7 (CCL 2, 1240).

3 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).

(vgl. Lk 18,15).[4] Auch bei den übrigen Exegeten geht aus dem Sprachgebrauch sowie aus der allegorischen Interpretation hervor, dass sie solche Kinder vor Augen haben, die kaum oder noch gar nicht sprechen können.[5]

Diese Beobachtung zum Alter der Kinder ist für die darauf aufbauende Deutung entscheidend. Im übertragenen Sinn versteht Origenes die „Kinder" als Bild für solche Menschen, die sich in ihrem geistlichen Leben in einem sehr frühen Entwicklungsstadium befinden beziehungsweise die auf einer sehr niedrigen Stufe der Glaubenserkenntnis und der Einsicht in die geistliche Wirklichkeit stehen; es sind Christen mit einem sichtlich beschränkten Zugang zum Logos, dem Wort Gottes.[6] Von daher erklärt sich die starke Betonung der Tatsache, dass es sich bei den Kindern auf der historischen Ebene um solche gehandelt haben müsse, die den Prozess des Spracherwerbs noch nicht begonnen beziehungsweise noch nicht abgeschlossen haben und darum eben nicht „Logos-fähig" sind.

In diesem Kontext kommt jenen Passagen aus der neutestamentlichen Briefliteratur Bedeutung zu, in denen es um die geistliche Unreife und Unmündigkeit von Christen geht, und die sich ebenfalls am Bildmaterial aus der Welt der Kleinkinder und Säuglinge orientieren. Zu den meist zitierten Stellen gehören Hebr 5,12: „Ihr braucht Milch, nicht feste Speise", 1 Kor 3,2: „Ich gab euch Milch zu trinken statt fester Speise", und 1 Thess 2,7: „Ich sorgte für euch wie eine Amme für ihre Kinder".[7]

3. Exegese und Dogmatik

Neben dieser übertragenen Deutung auf das geistliche Entwicklungsstadium eines Menschen begegnet in der patristischen Literatur auch eine aus dem Blick der Dogmatik hervorgehende Überlegung zum Alter der Kinder. Gregor der Grosse betrachtet die Perikope Mt 19,13–15 im Zusammenhang mit der Frage, ob verstorbene Kinder unmittelbar, das heißt ohne den Weg durchs Fegfeuer, in den Himmel gelangen:

> Obwohl man glauben muss, dass alle getauften Kinder, die in ihrer frühen Kindheit sterben, in das Himmelreich eingehen, so gilt dies doch nicht von all jenen, die schon sprechen können.[8]

4 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,9 (GCS 40/2, 373).

5 In den Texten begegnen die Begriffe νήπιοι und *infantes,* vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,8 (GCS 40/2, 362); Ps.-Athanasius, *quaest. Ant.* 115 (PG 28, 671); Ambrosius, *virginit.* 6,30 (PL 16, 273); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,15 (PG 56, 804).

6 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 362f). Zur Einordnung dieses Gedankens in den größeren Kontext der Alten Kirche vgl. N. Brox: *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems,* in: F. Dünzl u. a. (Hgg): *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie.* Freiburg/ Basel/ Wien 2000, 305–336.

7 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 363); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,15 (PG 56, 805).

8 Gregor der Grosse, *dial.* 4,28 (SC 265).

Gregor geht es hier um die dogmatischen Konsequenzen des Wortes Jesu in Mt 19,14: „… denn ihnen gehört das Himmelreich.“ Er hält es für ausgeschlossen, dass dieser unmittelbare Zugang zum Reich Gottes, von dem Jesus an dieser Stelle spricht, auch noch Kindern in einem fortgeschrittenen Entwicklungsstadium gegeben ist. Der Erwerb der Sprache stellt nämlich nach Gregors Ansicht die Bedingung der Möglichkeit zur Sünde dar.[9] Daher bedeutet – gewissermaßen im Umkehrschluss dieser dogmatischen Prämisse – die Unfähigkeit sich sprachlich zu äußern, zugleich auch die Unfähigkeit Sünden zu begehen. Sobald ein Kind sprechen könne, sei diese Phase der Unschuld vorbei, und das Kind habe keinen direkten Zugang mehr zum Himmelreich.[10] Dieses Beispiel bringt eine der entscheidenden hermeneutischen Voraussetzungen der patristischen Schriftauslegung zur Geltung, nämlich den Grundsatz, dass die Schrifterklärung nicht im Widerspruch zur Lehre der Kirche stehen darf.[11] Maßstab der sachgerechten Auslegung ist die sogenannte *regula fidei,* das Glaubensbekenntnis der Kirche. In diesem Fall wirkt sich diese dogmatische Richtschnur auf die Überlegungen zum Alter der Kinder in Mt 19,13–15 aus.

4. Wer die Kinder zu Jesus bringt

Die Kinder aus Mt 19,13 können nicht nur nicht sprechen, sondern nach Meinung einiger altkirchlicher Ausleger auch noch nicht gehen, zumindest sind sie nicht in der Lage, selbst und aus eigenem Vermögen vor Jesus zu treten. Sie werden vor ihn gebracht. Dabei lässt der Evangelist – wie Origenes beobachtet – offen, wer die Kinder zu Jesus bringt. Es könnten die Mütter oder Väter der Kinder sein; jedenfalls hält Origenes es für wahrscheinlich, dass es solche Menschen waren, die selbst bereits Erfahrungen mit Jesus gemacht und seine „Kraft“ (δύναμις/ *virtus*) schon kennen gelernt hatten, und die daher wussten, dass Jesus die Macht hatte, „das Verderben und das Dämonische“ (σύμπτωμα ἢ δαιμόνιον) von ihren Kindern abzuwenden, und zwar indem er sie berührte und für sie betete.[12] Entscheidend

9 Vgl. Gregor der Grosse, *dial.* 4,28 (SC 265).

10 Vgl. Gregor der Grosse, *dial.* 4,28 (SC 265): Gregor führt in diesem Zusammenhang das Beispiel eines fünfjährigen Kindes an, das für alles, was ihm gegen den Strich geht, Gott verantwortlich macht und seinen Namen lästert. Dieses Verhalten hat sich ihm so eingeprägt, dass es auch angesichts des durch eine Pestepidemie bedingten, sicheren Todes, so weiter macht und wüste Beschimpfungen gegen Gott ausstößt. Zwar macht Gregor auch die Eltern wegen ihres Versagens in der Erziehung verantwortlich, spricht aber auch sehr deutlich von der Schuld und Sünde des Kindes, auf das man in diesem Fall Jesu Verheißung, ihm „gehöre das Himmelreich“ nicht anwenden könne.

11 Vgl. Augustinus, *doct. chr.* 3,10,14 (CCL 32); zum Begriff der *regula fidei,* die seit Irenäus als Prinzip der Schriftauslegung nachweisbar ist, vgl. R.A. Greer: *The Christian Bible and Its Interpretation,* in: J.L. Kugel/ R.A. Greer: *Early Biblical Interpretation.* Philadelphia 1986, 109- 208, hier: 174- 199. Zu Irenäus vgl. N. Brox, *Die biblische Hermeneutik des Irenäus,* in: ZAC 2 (1998) 26–47; vgl. ebf. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I.* Mainz 1965, 43–48.

12 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 365).

für die Interpretation bei Origenes ist also die Annahme, dass, wer auch immer die Kinder zu Jesus bringt, Jesus kennt, mit ihm vertraut ist, aus eigener Erfahrung weiß, was von ihm zu erwarten ist.

Zwar scheint es naheliegend anzunehmen, dass es die Eltern waren, die ihre Kinder zu Jesus brachten, aber letztlich fehlt im Text des Evangeliums eine entsprechende Information, und das eröffnet weitere Möglichkeiten der Interpretation.[13] Origenes findet deshalb auch zwei weitere Wege der Deutung: Zum einen greift er auf Jesu Wort in Mt 18,10 zurück, wo von den „Engeln der Kleinen" die Rede ist. Origenes bezieht dieses Wort auf im Glauben und im geistlichen Leben unmündige Christen, also auf jene, die gemäß der paulinischen Terminologie zu den „fleischlichen" Menschen gehören.[14] Solche Menschen haben Schutzengel, deren Aufgabe darin besteht, die „Kleinen" in die Nähe Jesu zu bringen. Nach Origenes handelt es sich bei diesen Engeln um jene, von denen es in der Versuchungsgeschichte (vgl. Mt 4,11) heißt, dass sie an Jesus herantreten und ihm dienen.[15] Ihr Dienst besteht also darin, die „Anfänger im Glauben und die noch nicht hinreichend Unterrichteten"[16] nahe zu Jesus zu bringen, da sie aus eigener Kraft nicht bereit und nicht genügend aufnahmefähig für das Wort Gottes sind.[17] Mit dieser Verbindung zu Mt 18,10 übersteigt Origenes die historische Situation auf eine allegorische Deutung hin.

Neben den Eltern der Kinder (historisch) und ihren Schutzengeln (allegorisch) kommt für Origenes auf der übertragenen Ebene zudem eine bestimmte Gruppe christlicher Lehrer und Katecheten in Frage; und zwar denkt er an Menschen, die „auf sehr schlichte Weise (ἁπλούστερον/ *simpliciter*) lehren und durch ihre einfache Lehre *(doctrina simplex)* die Kinder vor Jesus führen"[18]. Origenes meint damit christliche Lehrer und Verkündiger, denen selbst noch das geistige Verständnis des Wortes Gottes fehlt. Sie verfügen nicht über die Gabe der geistlichen Wortverkündigung (λόγος πνευματικός/ *sermo spiritalis*), so dass sie mit ihrer Lehre auch nur die „Kinder" erreichen können, in deren geistigem Horizont sie selbst sich bewegen und mit denen sie das „beschränkte Einsichtsvermögen" *(angustus sensus)* teilen.[19] Diese Katecheten können nach Origenes niemanden für Christus gewinnen, dessen Verstand und Einsichtsvermögen ihre eigenen Fähigkeiten übersteigt. Origenes sieht in dieser Art der Glaubensvermittlung, auf die er sich hier bezieht, das Problem, dass eine Verkündigung, die die geistige Tiefe des Glaubens und der Heiligen Schrift nicht erfasst, dem „Logos" nicht gerecht wird.

13 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 363).
14 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 362) mit Bezug auf 1 Kor 3,1.
15 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 364).
16 Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 367).
17 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 364).
18 Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 367).
19 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 367).

5. Das abwehrende Verhalten der Jünger

Jesu Jünger greifen ein und wollen verhindern, dass die Kinder vor Jesus gebracht werden. In dieser ablehnenden und abwehrenden Reaktion der Jünger findet Origenes die biblische Grundlage für seine Ansicht, dass die „Methode“, mit der die Kinder vor Jesus gebracht werden, das heißt im übertragenen Sinn die Art der Glaubensverkündigung, nicht ganz richtig und sachgemäß ist. Im Rahmen der allegorischen Deutung des Geschehens gelten die Jünger darum als Bild für jene christlichen Lehrer, die für die Verkündigung und den richtigen Zugang zum Wort Gottes in der Kirche Verantwortung tragen – vielleicht denkt Origenes an die Bischöfe – und selbst bereits mit dem Wort Gottes so vertraut sind, dass sie „verständiger sind als die Einfältigen“[20].

Johannes Chrysostomus interpretiert das Verhalten der Jünger ganz in seiner historischen Dimension: Die Jünger hätten in guter Absicht gehandelt; sie wollten verhindern, dass Jesus durch den Andrang der Menschenmassen zu sehr erschöpft würde.[21] Darüber hinaus hielten sie es nach Meinung des Chrysostomus der „Würde des Herrn“ für nicht angemessen, von Kindern bestürmt zu werden.[22]

Dieses Motiv greift der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* auf, wobei er allerdings im Unterschied zu Chrysostomus das Urteil der Jünger, dass nämlich die Kinder „unwürdig“ *(indigni)* seien, um in Jesu Nähe zu kommen, nicht billigt und ihr Verhalten trotz der vermeintlich guten Absicht nicht gutheißt. Vielmehr macht er die Tatsache geltend, dass Jesus bereits zu einem früheren Zeitpunkt (vgl. Mt 18,3) Kinder in seine Nähe gerufen, sich mit ihnen befasst und sie den Jüngern sogar als Vorbild hingestellt hatte.[23] Offensichtlich haben sich die Jünger dieses Ereignis nicht zu Herzen genommen, die Sache schnell wieder vergessen und sind in ihre angestammten Vorstellungen zurückgefallen.[24] Ps.-Chrysostomus deutet also den Versuch der Jünger, die Leute mit den Kindern abzuwehren, als einen Hinweis darauf, dass die Jünger Jesus nicht verstanden haben.

6. Bezug zur Taufe

Für Origenes ist für die Beurteilung der ganzen Szene die Intention entscheidend, mit der die Kinder zu Jesus gebracht werden, nämlich: „damit er sie berührte und für sie betete“ (Mt 19,13). Origenes scheint diese „Berührung“ als eine Form der Zuwendung zu verstehen, die zwar nicht durch den Logos, das Wort, vermittelt ist, die aber ebenfalls nicht ohne Auswirkung auf die so Berührten bleibt. Diese Berührung sei „Hilfe und Nutzen, den jene erfassen können, die noch nicht hören

20 Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 366).
21 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,4 (PG 58, 600); vgl. ebf. Epiphanius Latinus, *in euang.* 25 (PLS 3).
22 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,4 (PG 58, 600).
23 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).
24 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).

können, was geistliche Menschen hören“[25]. Ihre Wirkung besteht darin, dass die Kinder „nichts Böses mehr anrührt“, „nichts Teuflisches sie mehr ins Verderben reißen kann“ und „ihnen die Kraft Gottes (δύναμις/ *virtus divina*) zuteil wird.[26] Obgleich ORIGENES in diesem Zusammenhang an keiner Stelle ausdrücklich vom Sakrament der Taufe spricht, scheint der Sprachgebrauch es doch nahe zu legen, hier eine deutliche Anspielung auf das Sakrament zu sehen, in dem eine „Berührung“ des Menschen durch die „Kraft Gottes“ geschieht:

> Vom Beginn seines Lebens an schweifen die bösen Mächte um die Seele des Menschen und lauern ihr auf. Deshalb bringen jene, die schon früher seine [Jesu] Kraft erfahren haben, die Kinder vor den Heiland, damit er sie berühre, weil durch seine Handauflegung und sein Gebet für sie das Böse vertrieben wird. Dabei wirkt seine Kraft nicht nur im Augenblick, sondern dauerhaft abwehrend gegen die feindlichen Mächte.[27]

Hier klingen sehr stark die Motive der Sakramententheologie, insbesondere der Taufe an: Gebet, Handauflegung, bleibende Wirksamkeit. Die „sakramentale Berührung“ durch Jesus unterscheidet sich damit von der Begegnung mit ihm durch die Wortverkündigung, insofern als sie andere Voraussetzungen hat. Sie ist auch für „geistlich unreife“, sogar „unfähige“ Menschen geeignet, sofern andere Menschen für sie da sind, die ihnen auf den Weg helfen. Vielleicht denkt ORIGENES hierbei an so etwas wie die Übernahme einer Taufpatenschaft.

Mt 19,14

Doch Jesus sagte: Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich.

1. Jesu Souveränität

Zunächst geht es um die Reaktion Jesu angesichts des Verhaltens seiner Jünger; nach Ansicht einiger Exegeten hielten diese die Kinder der Begegnung mit Jesus für unwürdig.[28] Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* betrachtet die Szene Mt 19,13f als ein Lehrstück für die Jünger in Bezug auf die Souveränität Jesu; Jesus entzieht sich der Beurteilung seiner Jünger und erweist sich als erhaben über alles, was sie in ihm sehen, was sie von ihm erwarten und was sie hinsichtlich seiner

25 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 364).
26 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 364f).
27 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 365).
28 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 366f); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom. 62,4* (PG 58); PS.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804); AMBROSIUS, *Lc. 8,*60 (CCL 14).

Person für angemessen oder für unwürdig halten. Als eine analoge Situation zu Mt 19,13f stellt Ps.-Chrysostomus Jesu Haltung gegenüber den Samaritern dar: Heilsgeschichtlich betrachtet stehen die Samariter nicht auf der gleichen Ebene wie das Gottesvolk der Juden. Daher untersagt Jesus seinen Jüngern bei der Aussendung zur Mission, die samaritanischen Städte zu betreten und dort zu verkündigen (vgl. Mt 10,5); die Missionstätigkeit der Jünger soll auf Israel konzentriert bleiben. Er selbst aber ist an solche Einschränkungen nicht gebunden, sondern er heilt kranke Samariter (Lk 17,16), führt mit der samaritanischen Frau ein theologisches Gespräch (vgl. Joh 4,7–26) und verkündet den Samaritern das Evangelium (vgl. Joh 4,40f).[29] In einem vergleichbaren Verhältnis der Minderwertigkeit wie die Samariter zu den Juden stehe also das Kind als „unvollkommener Mensch" *(imperfectus puer)* dem Erwachsenen als dem „vollkommenen Menschen" *(perfectus vir)* gegenüber.[30] Aus Sicht der Jünger sind die Kinder tatsächlich unfähig, das Wort zu begreifen, und deshalb unwürdig, vor Jesus zu treten, aber Jesus selbst hebt diese Schranken auf und setzt sich über die Grenzen hinweg. Er „freut sich"[31] darüber, dass er den Kindern sein Heil schenken kann.

Dieser Gedanke begegnet mit einem anderen Akzent auch bei Ambrosius: Er sieht in den Kindern ein Bild für die Heiden, die von den Jüngern, die in diesem Fall das Volk Israel repräsentieren, nicht für würdig gehalten werden, dem Wort Gottes zu begegnen und von ihm das Heil zu empfangen, weil ihnen die entsprechenden Voraussetzungen – in diesem Fall das Gesetz und die Propheten – fehlen.[32] Ambrosius bezeichnet diese heilsgeschichtliche Allegorese als den „mystischen Sinn" des Textes.[33]

Dem Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* ist es wichtig zu betonen, dass die Jünger nicht das Recht haben zu beurteilen, wer „würdig" oder „unwürdig" ist, sondern dass Christus selbst bestimmt, wer vor ihn treten darf und wer nicht. Mit einer Anspielung auf das Wort Jesu: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken" (Mt 9,12), sieht Ps.-Chrysostomus in der vorliegenden Szene den – unangebrachten – Versuch der Jünger, die Kranken von ihrem Arzt fernzuhalten.[34] Der Begriff „Kind" bekommt hier eine eher negative Konnotation, insofern er durch den Vergleich mit dem Bild des „Kranken" illustriert wird. Das „Kind" steht im Kontext der Auslegungen dieser Perikope als Bild für einen Menschen, der im eigentlichen Sinn nicht bereit ist für die Begegnung mit Christus, dem Wort Gottes. Darum haben die Jünger gute und berechtigte Gründe, abwehrend einzugreifen. Zugleich aber steht Jesu Freiheit und Initiative über der Autorität seiner Jünger.

29 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).
30 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,14 (PG 56, 805).
31 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,14 (PG 56, 804).
32 Vgl. Ambrosius, *Lc. 8,*60 (CCL 14).
33 Ambrosius, *Lc. 8,*60 (CCL 14).
34 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* kennt dabei auch eine mehr positiv konnotierte Verwendung des Begriffs „Kind“:

> Wenn die schlichte Kindheit *(infantia simplex)* von Christus weggestoßen würde, wer könnte da denn sonst Anspruch erheben, würdig zu sein, sich Christus zu nähern?[35]

Hier klingen Motive wie Schlichtheit, Einfachheit, Lauterkeit an, die zu den Eigenschaften eines Kindes gehören und ihm die naturgegebene Würde verleihen, in die Nähe Christi zu treten.

2. Ein Gleichnis über die Kirche

Origenes setzt in seiner Interpretation der Reaktion Jesu auf das Handeln seiner Jünger einen etwas anderen Akzent als der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum.* Die Jünger sind für Origenes ein Bild für christliche Lehrer und Theologen, die sich ihrer Überlegenheit in Bezug auf die Einsicht und die Erkenntnis des Wortes Gottes sehr bewusst sind und die erkannt haben, dass der Zugang zu Gott wesentlich durch sein Wort, den Logos, ermöglicht wird.[36] Was diesen Theologen allerdings noch fehlt, ist zu „lernen, was es mit den Kleinkindern auf sich hat“[37]. Deshalb wollen sie die Bemühungen, unverständige, der Erkenntnis des Logos unfähige Menschen vor Jesus zu bringen, unbedingt verhindern, und erst recht dann, wenn dies durch solche Katecheten geschieht, die selbst nur eine unzulängliche Einsicht in die geistige Dimension der Heiligen Schrift haben.

Nach Origenes erteilt Jesus den christlichen Lehrern, symbolisiert in Gestalt seiner Jünger, mit der vorliegenden Perikope folgende Lehre: Mt 19,13–15 ist als ein Gleichnis über die Kirche zu lesen, in dem die „Kinder“ jene Christen bildlich darstellen, die zu einer theologisch-geistlichen Erkenntnis nur sehr eingeschränkt oder kaum fähig sind. Es sind nach paulinischem Sprachgebrauch geistlich unmündige, unreife Menschen, deren Sinn „irdisch eingestellt“ (1 Kor 3,1) ist;[38] Vernunft, Gelehrsamkeit und Tugendhaftigkeit fehlen ihnen.[39] Jesus lässt nun gerade diese „Kinder“ zu sich bringen und ermahnt seine „Jünger“, dies nicht verhindern zu wollen. Im Blick auf die Kirche heißt das: Kein Christ darf verachtet werden, weil ihm die theologische Einsicht und die Erkenntnis der geistlichen Dimension des Lebens und des Glaubens fehlen.[40] Mit den Zitaten aus Hebr 2,13: „Seht, ich und die Kinder, die Gott mir geschenkt hat!“, sowie aus 1 Kor 1,27: „(…) Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, (…) und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, (…) und das Niedrige in der Welt hat Gott erwählt“, zeigt Origenes, dass Jesus diese „Kinder“

35 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,13 (PG 56, 804).
36 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 367).
37 Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 367).
38 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 363).
39 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 365–368).
40 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,8 (GCS 40/2, 372).

annimmt und für ihr Heil Verantwortung trägt.[41] In diesem Punkt trifft sich seine Deutung mit der des Ps.-Chrysostomus.

Dabei geht Origenes jedoch noch einen Schritt weiter, indem er in Jesu Wort an seine Jünger: „Lasst die Kinder zu mir kommen und hindert sie nicht!", eine Aufforderung an die Verantwortlichen in der kirchlichen Verkündigung sieht, sich auf die Bedürfnisse der „Kinder" einzustellen, das heißt auf jene Menschen, die für die geistliche Dimension des Wortes Gottes nicht aufnahmefähig oder bereit sind. Das Vorbild für diese Art der Christusverkündigung soll dabei Paulus sein, der nach 1 Kor 9,22 „den Schwachen ein Schwacher wurde, um die Schwachen zu gewinnen". In diesem Sinn versteht Origenes Jesu Aufforderung an die Jünger:

> Jesus sagt, den Kindern gehöre das Himmelreich, um seine Jünger, die ja [geistlich] Erwachsene sind, zu motivieren, dass sie sich auf das einlassen, was den Kindern nützt – damit sie für die Kinder zu Kindern werden, um die Kinder zu gewinnen.[42]

Es geht nicht nur darum, zuzulassen beziehungsweise nicht zu verhindern, dass „Kinder" von irgendjemandem zu Jesus gebracht werden, sondern selbst aktiv zu werden, und zwar „so, dass auch durch uns [die kirchlichen Wortverkündiger] jene, die in ihrem Denken *(sensu)* Kinder sind, gerettet werden"[43].

3. Das „Kind" als Metapher

Was bedeutet nun für Origenes und andere patristische Theologen – in Analogie zur paulinischen Verkündigungspastoral (vgl. 1 Kor 9,19–23) – „den Kindern zum Kind werden"? Diese Frage muss vor dem Hintergrund des antikes Bildes vom Kind beantwortet werden:[44] Die meisten altkirchlichen Autoren verbinden mit dem Begriff „Kind" sehr ambivalente Bedeutungen. Sowohl die antiken Vorstellungen vom Kind, dem Kindesalter und der Kindheit, als auch die biblischen Vorgaben unterstützen und fördern diese ambivalente Haltung.

Auf der einen Seite hat der Begriff „Kind" eine ausgesprochen negative Bedeutung: Dem Kind fehlen Vernunft und Geist, es ist töricht, naiv und unmündig, gilt deshalb als unfertiger, unvollständiger Erwachsener.[45] Ps.-Chrysostomus spricht deshalb vom „unvollkommenen Kind" *(imperfectus puer),* dem er den „reifen Erwachsenen" *(perfectus vir)* gegenüberstellt.[46] Ambrosius fasst in seinem

---

41 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6f (GCS 40/2, 362.367). Dieser Gedanke mit dem Zitat Hebr 2,13 findet sich ebf. bei Ambrosius, *Lc. 8,* 59 (CCL 14).

42 Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 368).

43 Origenes, *comm. in Mt* 15,8 (GCS 40/2, 370).

44 Eine Übersicht der aktuellen Forschung bietet: A. Lindemann: *Kinder in der Welt der Antike als Thema gegenwärtiger Forschung,* in: ThR 76,1 (2011) 82–111.

45 Vgl. J. Wiesehöfer: *Art. „Kind, Kindheit",* in: DNP 6, 463.

46 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,14 (PG 56, 805).

Kommentar zur lukanischen Parallelstelle die antike Beurteilung des Kindes folgendermaßen zusammen:

> Diese Altersstufe ist schwach an Kraft, unvermögend im Denken, unreif an Einsicht.[47]

In den Auslegungen zu Mt 19,13–15 tauchen immer wieder Bezüge zu den paulinischen Mahnungen an die Gläubigen auf, sie sollen „nicht Kinder an Einsicht" (1 Kor 14,20) sein,[48] sowie auf das in der neutestamentlichen Briefliteratur verbreitete Motiv von der „Milch", die als Bild für die stark elementarisierten Inhalte der christlichen Glaubenslehre und Ethik verwendet wird, um auszudrücken, dass die Adressaten der Briefe in geistlicher Hinsicht sehr unreif sind und sich als unfähig erweisen, „feste Nahrung" in Gestalt anspruchsvoller Theologie aufzunehmen (vgl. 1 Kor 3,1; 1 Thess 2,7; Hebr 5,12–14).[49] Die altkirchlichen Autoren lehnen es im Kontext ihrer Auslegung von Mt 19,14 ausdrücklich ab, dass an die Aufforderung, „wie die Kinder" zu werden, die Vorstellung eines Rückfalls in kindisches Verhalten geknüpft wird, das einhergeht mit einer Ablehnung der Rationalität des Glaubens und der Weigerung, Verantwortung für seinen Glauben und sein Leben zu übernehmen. Das Kindsein, sofern es sich als Mangel an Vernunft, Einsichtsvermögen und Urteilsfähigkeit darstellt, ist kein christliches Ideal. Leo der Grosse formuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

> Wir sollen nicht zu den Albernheiten der Kindheit oder zur Unreife unsrer Jugendjahre zurückkehren, sondern jene Eigenschaften aus diesem Lebensalter annehmen, die auch dem reiferen Alter angemessen sind.[50]

Es geht also um bestimmte kindliche Eigenschaften, die im christlichen Erwachsenenalter neu erworben werden sollen, und zwar um solche, die den Kindern, wie Apollinaris von Laodizea formuliert, „von Natur aus" (φύσει) eignen, und die vom Erwachsenen „durch freie Entscheidung" (τῇ προαιρέσει) angeeignet werden sollen.[51]

Bei den patristischen Autoren begegnen in diesem Zusammenhang zum Teil recht ausführliche Aufzählungen dieser natürlichen kindlichen Eigenschaften; am häufigsten werden in diesem Zusammenhang genannt: Einfachheit, Demut, Sanftmut, Unschuld, Unkenntnis des Bösen, Unfähigkeit zu lügen, unberechnende und vertrauensvolle Liebe zu den Eltern, Keuschheit.[52] Zudem findet sich in den Quellen

---

47 Ambrosius, *Lc. 8,57* (CCL 14).

48 Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 96 (TU 61, 31f).

49 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,9 (GCS 40/2, 373).

50 Leo der Grosse, *tract.* 37,4 (CCL 138).

51 Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 96 (TU 61, 31f); vgl. ebf. Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,5,16 (GCS 12).

52 ἁπλότητα/ *simplex, simplicitas:* Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 96 (TU 61, 31f); vgl. ebf. Epiphanius von Salamis, *pan.* 64,67,3 (Williams, 167); vgl. ebf. Theodoret

häufig die Vorstellung, dass Kinder einen unverstellten Blick auf das Wesentliche haben, dass sie sich nicht von Äußerlichkeiten wie Reichtum oder Armut, Ansehen oder Verachtung beeindrucken lassen. Ps.-Chrysostomus referiert diese Charakterisierung der kindlichen Weisheit besonders ausführlich:

> Wenn ein Kind *(puer)* einen Menschen anschaut, sieht es in ihm nichts anderes als einen Menschen: Es kennt weder sein Ansehen *(dignitas),* noch zieht es aus seiner Kleidung *(vestis)* Schlüsse. Der Erwachsene *(vir perfectus)* dagegen sieht nicht, wenn er einen Menschen anschaut, den Menschen, sondern bildet sich sofort eine Meinung über dessen gesellschaftliches Ansehen und beurteilt seine Kleidung. Erkennst du nun, wie viel weiser *(sapientior)* hier das unreife Kind *(imperfectus puer)* gegenüber dem ganz Erwachsenen *(perfectus vir)* ist? Der Erwachsene erblickt nämlich nicht den Menschen, den Gott, der Herr, geschaffen hat, sondern seinen [äußerlichen] Schmuck *(ornatum),* den der Teufel dazugetan hat. Das Kind aber blickt nicht auf die Verzierungen *(ornatum),* die der Teufel sich ausgedacht hat, sondern auf den Menschen, den Gott erschaffen hat. Bevor also das Kind vom teuflischen Gift der vergänglichen Eitelkeit infiziert wird, erkennt es das Werk des Schöpfers. Sobald es aber den Geist dieser Welt atmet, hat es keinen Blick mehr für das Werk des Schöpfers *(opus factoris),* sondern nur noch für das Blendwerk des Verderbers *(illecebras corruptoris).*[53]

Wie ein Kind zu werden, bedeutet nach diesen Überlegungen des Verfassers des *Opus Imperfectum in Matthaeum,* einen unverstellten Blick auf den Menschen und die Welt als Gottes Schöpfung wiederzugewinnen.

Einerseits zeigen diese „Tugend-Kataloge", dass es in der Antike eine durchaus differenzierte Wahrnehmung des Kindes gab und man nicht schlechthin von einer Beurteilung des Kindes als eines minderwertigen Menschen sprechen kann. Bei einigen Autoren, ganz besonders bei Johannes Chrysostomus, kommt sogar eine stark idealisierende Sicht des Kindes zum Ausdruck.[54] Insgesamt dokumentieren die Texte, die sich mit Mt 19,13–15 befassen, jedoch einen Blick für beide Seiten des Kindseins: sie kennen sowohl die Eigenschaften, die das Kind in die Nähe des Menschen in seinem paradiesischen Zustand rücken, frei von Schuld und Sünde,

---

von Cyrus, *hist. relig.* 13 (PG 82): über den Einsiedler Makedonius, dessen „kindliche Einfachheit" mit Bezug auf Mt 191,14 gelobt wird; vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,4 (PG 58). ταπεινός/ *humilis:* Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 369); Leo der Grosse, *tract.* 37,3 (CCL 138); Gregor der Grosse, *moral.* 18,26 (CCL 143A); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1; 58,2.3 (PG 58). πρᾴός: Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 369); Leo der Grosse, *tract.* 37,3 (CCL 138); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,5 (PG 58). *innocentia:* Vgl. Leo der Grosse, *tract.* 37,3 (CCL 138); Cassiodor, *exp. in ps.* 68,18 (CCL 97, 614); dagegen beklagt Augustinus, dass er diese kindliche Unschuld an sich selbst nicht erfahren hat, vgl. Augustinus, *conf.* 1,18,30 (CCL 27). ἀμνησικακία: Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 96 (TU 61, 31f); vgl. ebf. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 96 (TU 61, 31f); Ambrosius, *virginit.* 6,30 (PL 16, 273); Epiphanius Latinus, *in euang.* 25 (PLS 3).

53 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,15 (PG 56, 805).

54 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 62,4 (PG 58, 601).

als auch die Mängel und Unzulänglichkeiten, die es im Vergleich mit erwachsenen Menschen hat.

Clemens von Alexandrien ergänzt diese Sicht des Kindes noch durch eine weitere Perspektive. Er stellt nicht so sehr das Kindsein und das Erwachsensein als Zustände einander gegenüber, sondern versteht die Kindheit als den Ausgangspunkt eines Entwicklungsprozesses, der den Menschen zu dem werden lässt, was in seiner Schöpfungswirklichkeit angelegt ist. Clemens betont also die Notwendigkeit der Bildung und Erziehung des Menschen, die zur Reifung seiner rationalen Fähigkeiten führen soll:

> Vom Wort Kind (παῖς) sind nun die herrlichsten und vollkommensten Lebensgüter abgeleitet: Bildung (παιδεία) und Erziehung (παιδαγογία). Und hinsichtlich der Erziehung sind wir darin einig, dass sie eine gute Führung zur Tugend von Kindheit an ist. (…) Jesus verwendet also die Bezeichnung ‚Kinder' nicht, weil dies das Lebensalter der Unvernünftigen ist, wie einige meinten; und auch, wenn er sagt: ‚Wenn ihr nicht wie diese Kinder werdet, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen,' darf man dies nicht töricht auffassen. (…) Denn wir tollen ja nicht mehr auf dem Boden herum, (…) sondern wir jagen der heiligen Weisheit nach.[55]

Die „Kinder" aus Mt 19,14 sind nach Clemens also ein Symbol des Menschen, der sich in den christlichen Tugenden erziehen lässt. Der „Pädagoge" ist dabei Christus selbst, der diese „Kinder" in seine Nähe ruft.

Das Spannungsverhältnis von Kindsein und Erwachsensein wird, wie oben gezeigt, einerseits als ein Gegensatz von Unvernunft und Rationalität gesehen, dann wiederum als Kontrast zwischen Unschuld und Verdorbenheit, so dass jeweils die positiven und negativen Eigenschaften auf Seiten des Kindes wie des Erwachsenen gegenübergestellt werden.

4. Christus, das Kind schlechthin

Die Auslegungen der altkirchlichen Theologen zu Mt 19,13–15 zielen letztlich auf eine theologische Synthese von Kindsein und Erwachsensein. Dieses Ineinander der jeweils als wertvoll vorgestellten Aspekte findet Ambrosius von Mailand urbildlich und vorbildlich in der Person Jesu:

> Wer ist nun das Kind, das die Apostel nachahmen sollen? Etwa irgendeines von diesen Kleinen? Soll etwa darin die Tugend der Apostel bestehen? Wer also ist das Kind? Ist es nicht jenes Kind, von dem Jesaja spricht: ‚Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt'? Dieses Kind hat zu dir gesagt: ‚Nimm dein Kreuz und folge mir!' Erkenne das Kind hier: ‚Er wurde beschimpft, schimpfte aber nicht; er wurde geschlagen, schlug aber nicht zurück.' Das ist die vollkommene Tugend. (…) Daher gilt das Schriftwort: ‚Lobsingt, Kinder, dem

55 Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,5,16,1–3 (GCS 12, 99f).

> Herrn! Lobsingt dem Namen des Herrn!‘ Denn nur der Vollkommene lobsingt dem Herrn. ‚Niemand sagt ja: ‚Herr Jesus‘ außer im Heiligen Geist.‘[56]

Ambrosius zeigt hier sehr deutlich, dass er die Kinder aus Mt 19,13–15 als Symbol für die Christusnachfolge versteht und dass es nicht darum geht, wie *irgendein* Kind zu werden, sondern in Christus *das Kind* schlechthin zu erblicken. Diesen Gedanken führt ebenfalls Cassiodor aus.[57] Wie bereits Origenes herausstellt, besteht das Kindsein Christi nicht allein in der geschichtlichen Tatsache seiner Geburt und darin, dass er das Kindesalter am eigenen Leib erfahren hat.[58] Für Origenes ist entscheidend, dass Christus nicht bloß ein Kind wurde, sondern „*niedrig* wie ein Kind“:

> Nicht nur in geschichtlichem Sinn (κατὰ τὴν ἱστορίαν), sondern auch im übertragenen Sinn (κατὰ τὴν ἀναγωγήν) hat er sich erniedrigt wie ein Kind, wie er sagt: ‚Lernt von mir, denn ich bin sanftmütig und im Herzen demütig.‘[59]

Beide Aspekte gehören in der theologischen Deutung zusammen: Die Inkarnation Gottes schließt die kindliche Lebensphase des Menschen mit ein. Origenes verweist in diesem Zusammenhang auf die ausführlichen Schilderungen der Kindheitsgeschichte im Matthäusevangelium (vgl. Mt 2); das geschichtliche Kindsein des Gottessohnes gehört zum Evangelium Christi.[60] Weil Gott selbst ein Kind geworden ist, haben Kinder eine eigene Würde. Die Christologie hat hier erhebliche Auswirkungen auf die christliche Anthropologie, insofern als sie gegenüber der heidnisch-antiken Umwelt ein neues Licht auf das Kind in seiner Menschenwürde wirft. Besonders Ps.-Chrysostomus betont dies: Indem Jesus selbst einmal Kind war, wird das Kind geheiligt.[61]

Der zweite Aspekt setzt an bestimmten Eigenschaften des Kindes an, um diese in Christus im Vollsinn verwirklicht zu sehen. In Jesus nehmen die kindlichen Eigenschaften die Gestalt der Tugenden Sanftmut und Demut an (vgl. Mt 11,19).[62] Zudem lässt sich durch den Sprachgebrauch der Septuaginta, die in den Gottesknechtsliedern das Wort „Kind“ (παῖς) als Bezeichnung für den Gottesknecht verwendet, eine ausdrückliche Verbindung von Sanftmut und Demut als den besonderen Merkmalen des Gottesknechts mit Jesus als dem „Kind schlechthin“ ziehen.[63] Seine Entäußerung von der Gottesgestalt in die Knechtsgestalt, wie sie Paulus im Philipperbrief beschreibt (vgl. Phil 2,6), bezieht Origenes nicht allein

56 Ambrosius, *Lc. 8*,59 (CCL 14).
57 Vgl. Cassiodor, *exp. in ps.* 112,1 (CCL 98, 1025).
58 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 368f).
59 Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 369).
60 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 369).
61 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,15 (PG 56, 805).
62 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 369).
63 Vgl. Ambrosius, *Lc. 8,59* (CCL 14).

auf den geschichtlichen Vorgang der Menschwerdung, sondern im Wesentlichen auf den geistigen Akt der Demut *(humilitas)*.[64]

„Wie ein Kind zu werden" bedeutet darum gemäß den vorgestellten patristischen Deutungen, sich in die Nachfolge Christi zu begeben. Die Verheißung des Himmelreichs in Mt 19,14 bezieht sich letztlich auf die Christusförmigkeit des Menschen.

Vor diesem Hintergrund sieht Origenes in Paulus den „Prototyp" dessen, der die in Christus vorgegebene Verbindung von Kindsein und erwachsener Tugend erreicht hat:

> Dies ist erfüllt in dem, der nicht mehr Kind, sondern Mann ist und das Gehabe des Unmündigen abgelegt hat (vgl. 1 Kor 13,11), trotzdem aber für die Kinder wie ein Kind wird und zu ihnen sagt: ‚Ich konnte zu euch nicht wie zu geistlichen Menschen reden, sondern wie zu fleischlichen, wie zu Unmündigen in Christus. Milch habe ich euch zu trinken gegeben, nicht feste Speise.' (1 Kor 3,1f)[65]

In diesem Text nennt Origenes einen wesentlichen Grundsatz für die Glaubensverkündigung: „Für die Kinder wie ein Kind zu werden", setzt voraus, dass der Verkündiger selbst kein „Kind" in Glaubensdingen mehr ist, sondern sich in Bezug auf geistliche Dinge als urteils- und entscheidungsfähig erweist.

5. Im Kontext von Tauftheologie und Theologie des Martyriums

Entscheidend für die Richtung, die die patristischen Deutungen des Textes jeweils einschlagen, ist die Formulierung: „solchen *wie* ihnen (τοιούτων/ *talium*) gehört das Himmelreich", da der Vergleichsmoment *(„wie")* die Möglichkeit der metaphorischen Interpretation eröffnet, und mehr noch: ihre Notwendigkeit einfordert.[66] In einigen wenigen Schriften der ausgehenden Antike wird Mt 19,14 aber dennoch nicht-metaphorisch gedeutet und als biblische Belegstelle für die Klärung der dogmatischen Frage nach dem Ergehen verstorbener Kinder herangezogen. Diese werden, wie Gregor der Grosse mit Mt 191,4 belegt, gemäß dem Wort Jesu unverzüglich in den Himmel aufgenommen.[67]

Eine weitere Anwendung dieses Verses innerhalb einer dogmatischen Debatte geschieht im Kontext der Frage nach der Kindertaufe. Hier sieht der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* in Jesu Wort eine „Aufforderung an die Eltern, ihre Kinder unbedingt zu den Priestern zu bringen"[68].

64 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7 (GCS 40/2, 368).
65 Origenes, *comm. in Mt* 15,9 (GCS 40/2, 373).
66 Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 96 (TU 61, 31f).
67 Vgl. Gregor der Grosse, *dial.* 4,28 (SC 265):mit der Einschränkung, dass das Kind noch nicht fähig ist zu sündigen; vgl. ebf. Ps.-Athanasius, *quaest. Ant.* 115 (PG 28, 672); vgl. ebf. Gregor von Nyssa, *pulcher.* 3 (GNO IX, 465); Epiphanius von Salamis, *pan.* 67,2,7 (Williams, 310).
68 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,14 (PG 56,805); vgl. Leo der Grosse, *tract.* 32 (CCL 138).

Schwierigkeiten mit der Anwendung dieses Verses auf die Kindertaufe hat dagegen Tertullian. Er bezieht das Wort Jesu: „Hindert sie nicht!“ auf einen späteren Zeitpunkt im Leben. Vor dem Hintergrund seines ethischen Rigorismus stellt sich für Tertullian die Taufe als ein hohes Gut dar, dass man sich durch ethische Anstrengung und Leistung gewissermaßen verdienen muss.[69] Die Menschen sollen nicht daran gehindert werden zur Taufe zu kommen, aber sie sollen nicht im kindlichen Alter getauft werden:

> Sie sollen kommen, wenn sie herangewachsen sind; sie sollen kommen, wenn sie gelernt haben, wenn sie darüber belehrt sind, wohin sie gehen sollen. Sie sollen Christen werden, sobald sie im Stande sind, Christus zu kennen.[70]

Was bei Tertullian im Blick auf die Erkenntnisfähigkeit problematisiert wird, begegnet im Blick auf die ethische Kompetenz auch bei anderen Autoren. Epiphanius überliefert die – von ihm als Häresie gebrandmarkte – Behauptung des Hierax von Leontopolis, Kinder, die sterben, bevor sie in der Lage sind, ihre Vernunft zu gebrauchen, kämen nicht in den Himmel, weil sie keine Gelegenheit gehabt hätten, sich im Lebenskampf ethisch und asketisch zu bewähren.[71]

Die Frage nach einer bestimmten ethischen „Leistung“ wird auch bei Augustinus diskutiert. Es geht ihm dabei allerdings keineswegs darum, die Kindertaufe in Frage zu stellen, für die er sich ja gerade in der Auseinandersetzung mit Pelagius besonders engagierte,[72] sondern er möchte ein naheliegendes Missverständnis klären, das sich aus der Gegenüberstellung von Mt 19,14 mit den Seligpreisungen der Bergpredigt ergeben könnte. Es geht dabei im Grunde um die Frage der Widerspruchsfreiheit der Hl. Schrift. Augustinus sieht ein mögliches Problem in der Verheißung des Himmelreichs für die Kinder, sofern man diese Verheißung mit den entsprechenden Verheißungen in der Bergpredigt konfrontiert: Dort knüpft Jesus die Verheißung des Himmelreichs nämlich an bestimmte Voraussetzungen. In seiner Schrift *Über die Kindertaufe*[73] befasst sich Augustinus insbesondere mit der Tugend der Gerechtigkeit; nach Mt 5,6.10 gilt die Verheißung des Himmelreichs denen, die Gerechtigkeit üben und lieben. Für Augustinus ist die Gerechtigkeit aber eine Tugend, die höchste Ansprüche an

69 Vgl. Tertullian, *bapt.* 6 (CSEL 20): „Ich verneine nicht, dass den Täuflingen die göttliche Wohltat, das heißt die Tilgung der Sünden, in jedem Fall gesichert ist. Aber man muss sich doch Mühe geben, um dahin zu gelangen.“ Zum theologischen und zeitgeschichtlichen Hintergrund der Schrift *Über die Taufe* vgl. die Einleitung zur deutschen Übersetzung von D. Schleyer: Tertullian: *De Baptismo.* Übers. u. eingel. von D. Schleyer. Turnhout 2006 (FC 76) 9–109.

70 Tertullian, *bapt.* 18 (CSEL 20).

71 Vgl. Epiphanius, *pan.* 62,2,7 (Williams, 310).

72 Vgl. E. Nagel: *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus,* in: EHST.T 144 (1980) 114–169; vgl. ebf. F. van der Meer: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters.* München 1983, 367–370.

73 Vgl. Augustinus, *pecc. mer.* 1,19,24 (CSEL 60).

den Menschen stellt. Kinder können Gerechtigkeit in diesem Sinn nicht verwirklichen, da ihnen die entsprechenden Voraussetzungen wie Vernunftgebrauch, Urteilsfähigkeit usw. fehlen. Somit ergibt sich zwischen Mt 19,14 und dem Wort Jesu in der Bergpredigt scheinbar ein Widerspruch, insofern als Jesus in Mt 19,14 offenbar vollkommen bedingungslos das Himmelreich verheißt, während er es in der Bergpredigt an bestimmte Voraussetzungen knüpft, die vom Menschen höchsten Einsatz abverlangen. Augustinus findet eine Lösung, indem er auf die kindliche Eigenschaft der Demut *(humilitas)* verweist. Demut sei die Voraussetzung zur Reue, und Jesus rufe ja nicht die Gerechten, sondern die bereuenden Sünder (vgl. Mk 2,17). Diese Verknüpfung der Stichwörter führt dann wieder zu einer metaphorischen Deutung der „Kinder" in Mt 19,14. Die „Kinder" sind in AUGUSTINS Interpretation also jene Menschen, die durch Umkehr und Bekehrung zu Christus finden und deshalb als „demütig" bezeichnet werden können.[74] Mit dieser Interpretation scheint AUGUSTINUS den „Leistungsgedanken" offenbar entschärfen zu wollen, der in stark asketisch geprägten Milieus (TERTULLIAN, HIERAX) immer wieder auftaucht.

6. Martyrer – die Kinder der Kirche

Im Rahmen der symbolischen Auslegungen von Mt 19,13–15 wird die Metapher „Kinder" auch auf die Martyrer der Kirche bezogen. In ihnen sieht man die Wehrlosigkeit der Kinder verkörpert, verbunden mit kindlicher Unschuld und Demut.[75] In der Martyrerverehrung der frühen Kirche spielten die Kinder von Bethlehem (vgl. Mt 2,16) eine bedeutende Rolle. AUGUSTINUS bezieht sich in seinen Predigten über den Kindermord von Bethlehem (Mt 2,16–18) auf die Tatsache, dass die ermordeten Kleinkinder auch ohne die Fähigkeit, ein verbales Bekenntnis zu äußern, zu Christuszeugen geworden sind, indem sie „nicht durch ihr Reden, sondern durch ihr Sterben Zeugnis geben"[76]. Ähnlich wie ORIGENES in seinen Überlegungen zu Mt 19,13f, benennt AUGUSTINUS hier eine Möglichkeit der Christusbeziehung, die von menschlicher Seite nicht primär durch das Wort (Logos) vermittelt ist. Die Kinder von Bethlehem sind ebenso nicht logos-fähig wie die Kinder aus Mt 19,13f, und dennoch stehen sie in einer Verbindung mit Christus.

Durch die Verbindung von Mt 19,13f und Mt 2,16 findet schließlich LEO DER GROSSE ein Argument dafür, dass die Zulassung zum Sakrament der Taufe nicht an bestimmte geistige Fähigkeiten und Voraussetzungen gebunden werden dürfe: Die Kinder, die in Bethlehem ermordet wurden, sowie die Kinder, die Jesus in seine

74 Vgl. AUGUSTINUS, *pecc. mer.* 1,19,24 (CSEL 60); vgl. ebf. DERS., *serm.* 115 (PL 38, 657).

75 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *moral.* 18,26 (CCL 143A): Diese Deutung wird in den mittelalterlichen Kommentaren tradiert, z.B. bei SCOTUS ANONYMUS, *comm. in epist. cath., Iac.* (CCL 108B, 26); vgl. ebf. LEO DER GROSSE, *tract.* 32 (CCL 138).

76 Vgl. AUGUSTINUS, *serm.* 221,1 (PL 38). Einleitung und Anmerkungen zu dieser Epiphanie-Predigt bei H. DROBNER: *Augustinus von Hippo: Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196/A–204/A).* Frankfurt/ M. u.a. 2010, 349–360.

Nähe ruft, zeigen, dass „kein Mensch unfähig *(incapax)* ist für den Empfang der göttlichen Sakramente“[77]. Damit steht Leo in jener Auslegungstradition, die Origenes begründet hatte: Menschen, denen es an Verstand, Vernunft und Einsichtsfähigkeit mangelt, fehlt zwar die geistliche Erkenntnis des Logos, aber dennoch bleiben sie nicht vom Heil ausgeschlossen.

Zugleich wird bei den genannten patristischen Autoren stets sehr deutlich, dass der nicht-rationale Zugang zu Christus und der nicht vernunftgemäße Glaube, verkörpert und symbolisiert durch die Kinder in Mt 19,13–15, keine christlichen Ideale sind. Mit Berufung auf die paulinische Theologie wird für den unbedingten Vorrang und die Notwendigkeit eines vernunftgemäßen Glaubens geworben. Es wird als Verpflichtung für jeden Christen angesehen, sich dem geistlichen und rationalen Anspruch des Wortes Gottes zu stellen.

Dies wird in den Auslegungen des abschließenden Verses dieser Perikope noch einmal bekräftigt.

Mt 19,15

Dann legte er ihnen die Hände auf und zog weiter.

Dieser Vers findet in der patristischen exegetischen Literatur insgesamt wenig Beachtung. Allein Origenes bemüht sich um eine differenzierte Textbeobachtung und Kommentierung. Er sieht die Aussage in Mt 19,15, Jesus habe den Kindern die Hände aufgelegt und sei weggegangen, in Verbindung mit der Intention, mit der die Kinder nach Mt 19,13 zu Jesus gebracht wurden: Er sollte ihnen die Hände auflegen und für sie beten. Matthäus berichtet nun aber nichts davon, dass Jesus für die Kinder gebetet habe, sondern nur von der Segensgeste der Handauflegung.[78]

Origenes findet folgende Begründung für die Tatsache, dass Jesus hier auf das Anliegen der Leute nicht, beziehungsweise nur zum Teil eingegangen ist:

> Und Jesus legte den Kindern die Hände auf und ging von ihnen weg. Er hat den Kindern seine Kraft (δύναμις/ *virtus*) mitgegeben, als er sie berührte, und dann ging er von ihnen weg, offenbar weil sie ihm nicht auf die gleiche Weise nachfolgen konnten wie die Jünger.[79]

Der Grund für die mangelnde Fähigkeit zur Nachfolge besteht nach Origenes allerdings nicht in der physischen Schwäche der kleinen Kinder, sondern in ihrer geistigen Unfähigkeit, das Wort Gottes zu erfassen:

---

77 Leo der Grosse, *tract.* 32,3 (CCL 138).

78 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,8f (GCS 40/2, 371f).

79 Origenes, *comm. in Mt* 15,8 (GCS 40/2, 371). Der lateinische Text ergänzt hier noch: „… wie die *vollkommenen* Jünger *(perfecti discipuli)*“.

> Es hätte ja auch heißen können: ‚Er legte ihnen die Hände auf und betete und ging dann weg.' Überlege einmal, ob das nicht bedeuten kann, dass das Gebet Christi denen vorbehalten ist, die größer sind als die Kinder, weil sie nicht nur die Handauflegung begreifen können, sondern auch sein Gebet zum Vater für sie verstehen können, und dass für die kleinen Kinder eben das Auflegen seiner Hände völlig ausreicht.[80]

Vor dem Hintergrund der durchgängig symbolischen Deutung der „Kinder" bei Origenes wird hier noch einmal sehr deutlich, dass es um Formen der Christusbegegnung geht, die nicht in erster Linie auf den geistigen Fähigkeiten des Menschen aufbauen. Origenes schreibt ausdrücklich, dass hier Menschen gemeint seien, die „wie Kinder nicht allem folgen können, was Jesus sagt"[81]. Sie sollen von den theologisch Gebildeten nicht verachtet werden, da auch sie durch ihr Dasein Gott loben. Im Kontext seiner Auslegung von Mt 19,13–15 bezieht sich Origenes daher auf Psalm 8,3: „Du schaffst dir Lob aus dem Mund der Säuglinge und Kinder."[82] Die Zuwendung wird von Jesus initiiert; die Wertschätzung der „Kinder" hat ihren Ursprung und ihre Berechtigung darin, dass Jesus sie annimmt und nicht zurückweist.

Schon bei Origenes klingt ein sakramententheologisches Verständnis der Geste der Handauflegung an, wenn er von der „Kraft" spricht, die von Jesus ausgeht und die von den Kindern das Böse abwehren soll. In den folgenden Jahrhunderten wird dieser Gedanke aufgegriffen und weiter entfaltet, bis die Auslegungen von der allegorischen Deutung der „Kinder" als den geistlichen schwachen Christen umschwenken auf eine nicht-metaphorische Auslegung, die in Mt 19,13–15 sehr konkrete Anweisungen zum Umgang und zur Stellung von Kindern in der Kirche findet. Diesen Wandel im Verständnis des Textes bezeugt etwa der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum,* der in der Handauflegung durch Jesus eine Aufforderung an die christlichen Eltern sieht, ihre Kinder „vor die Priester zu bringen, und damit vor Christus, denn nicht der Priester legt die Hand auf, sondern Christus, in dessen Namen die Hand aufgelegt wird"[83]. Ob der Autor sich auf die Kindertaufe bezieht oder den Eltern empfiehlt, ihre Kinder mit in den Gottesdienst zu bringen, bleibt hier offen. Entscheidend ist, dass er in der Segensgeste der Handauflegung eine Form der Heiligung sieht, durch die die Kinder, denen die Fähigkeit der Unterscheidung noch fehlt, der Macht des Bösen entzogen werden, der sie ohne diese Verbindung mit Christus, schutzlos ausgeliefert wären.[84]

---

80 Origenes, *comm. in Mt* 15,9 (GCS 40/2, 372).
81 Origenes, *comm. in Mt* 15,8 (GCS 40/2, 371).
82 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,6 (GCS 40/2, 362).
83 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,15 (PG 56, 805).
84 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 32,15 (PG 56, 805).

Mt 19,16–26 – Reichtum und Nachfolge

Übersicht

Die Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem reichen jungen Mann und das daran anschließende Gleichnis vom Kamel und dem Nadelöhr haben in der patristischen Auslegung einen breiten Niederschlag gefunden, weil in dieser Perikope die für das kirchliche Selbstverständnis wichtigen Begriffe Armut und Nachfolge miteinander verknüpft sind.

Im asketischen Schrifttum wird der Text vor allem unter dem Gesichtspunkt des von Jesus gebotenen radikalen Besitzverzichts rezipiert, der als ein wesentliches Merkmal des monastischen Lebensstils vorgestellt wird.

Darüber hinaus spielt die Perikope aber auch eine nicht zu unterschätzende Rolle in Texten, die auf das Selbstverständnis der ganzen Kirche reflektieren. Dabei geht es um das Verständnis von Armut als christlichem Wert sowie um die Frage nach der Vereinbarkeit von Reichtum und Nachfolge, sowohl im Blick auf die Kirche als ganze, als auch in Bezug auf den einzelnen Christen.

1. Synoptische Fragen

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis der synoptischen Parallelen zueinander (Mt 19,16–30; Mk 10,17–31; Lk 18,18–30) finden sich in den patristischen Texten verschiedene Auffassungen. Sie reichen von der Annahme, es handle sich in allen drei Evangelien um ein und dieselbe Begebenheit, bis hin zur Vermutung, dass jedes Evangelium über ein anderes historisches Ereignis berichtet.

Dabei hängen die Argumentationen, die zu den jeweiligen Ergebnissen in der synoptischen Frage führen, großenteils mit der Auslegung bestimmter Einzelfragen der Perikope zusammen; deshalb soll darauf im Rahmen der Vers-für-Vers Auslegung näher eingegangen werden. An dieser Stelle sollen ein paar wenige Streiflichter genügen:

Der früheste Beleg für die Annahme, dass allen synoptischen Versionen eine gemeinsame historische Begebenheit zugrunde liegt, findet sich bei Clemens von Alexandrien:

> In all den anderen anerkannten Evangelien ist zwar vielleicht hin und wieder eine kleine Änderung in den Worten, aber alle zeigen den gleichen, übereinstimmenden Sinn.[1]

Origenes spricht von der „ähnlichen Darstellung bei Markus und Lukas“[2] und geht ebenfalls von ein und derselben Begebenheit aus. Dagegen vertritt Basilius eine andere Meinung: Er möchte im Lukasevangelium eine selbstständige Überlieferung sehen, während er Matthäus und Markus als Parallele beurteilt.[3]

Mt 19,16–17a

Es kam ein Mann zu Jesus und fragte: Meister, was muss ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Er antwortete: Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist der Gute.

Das Interesse der patristischen Auslegungen richtet sich auf jene Fragen, die sich aus dem Begriff des „Guten“ ergeben. Sie umfassen sowohl theologische als auch anthropologische Überlegungen.

1. Fähigkeit und Pflicht zum Tun des Guten

Origenes zeigt, dass die Frage: „Was muss ich Gutes tun?“ im alttestamentlichen Menschenbild gründet, in dessen Tradition Jesus und seine Zeitgenossen stehen und das um die Möglichkeit des Menschen gut zu handeln weiß und dies auch als ethischen Anspruch an ihn stellt. Zugleich wird auch deutlich, dass das menschlich Gute in einer wesentlichen Beziehung zur Güte Gottes steht, die sein Ursprung und sein Ziel ist, es aber auch wesentlich transzendiert. Jesu Reaktion auf die Frage des jungen Mannes wird als Belehrung über diese Zusammenhänge interpretiert.

Im Unterschied zu Markus und Lukas (vgl. Mk 10,17; Lk 18,18), bei denen Jesus mit dem Titel „guter Meister“ angesprochen wird, bezieht der Mann, der Jesus im Matthäusevangelium anspricht, „das Gute“ auf das Handeln des Menschen.[4] Nach Origenes wirft die Formulierung: „Was muss ich Gutes tun, um das ewige Leben zu erlangen?“ ein erhellendes Licht auf das biblische Menschenbild: Zum einen wird mit der Frage nämlich vorausgesetzt, dass der Mensch grundsätzlich gut handeln kann, zum anderen äußert sich darin zugleich auch die ethische Verpflichtung, das Gute zu tun.[5] Dabei spiegelt die Frage des Mannes den Horizont der religiös-ethischen Vorstellungen seiner Zeit und Umwelt wider und hat ganz

1 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 5,1 (CSEL 17, 163).
2 Origenes, *comm. in Mt* 15,14 (GCS 40/2, 385).
3 Vgl. Basilius, *hom. div.* 1 (PG 31, 278).
4 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374f).
5 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374).

und gar biblische Ursprünge. Origenes sieht den entsprechenden Zusammenhang vom Tun des Guten und dem (ewigen) Leben nämlich in Psalm 33,13–15 LXX vorgezeichnet.[6] In diesen Versen ist die Vorstellung von einer inneren Verknüpfung von (ewigem) Leben und gutem Handeln offensichtlich. Origenes geht nun davon aus, dass die Psalmen das religiöse Denken der Menschen in Israel zur Zeit Jesu soweit prägten, dass der junge Mann im Grunde die verbreitete Meinung des Volkes vor Jesus bringt. Damit konfrontiert er Jesus mit einer Frage, die das Verständnis und die Auslegung der Thora betrifft: „Was kann ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?" Insofern nimmt also auch dieser Dialog, ähnlich wie das vorangegangene Gespräch über die Ehe (vgl. Mt 19,1–12), seinen Ausgang bei einer Frage, die die Bedeutung und Gültigkeit des Gesetzes beziehungsweise des Alten Testaments für das Heil des Menschen betrifft. Auch diesmal wird Jesus zu einer Stellungnahme zum Gesetz herausgefordert.

Während die Frage des Mannes eigentlich auf die Bedeutung des menschlichen Handelns im Blick auf das Heil zielt, geht Jesus mit seiner Antwort anscheinend gar nicht auf diese Frage ein. Statt vom guten Handeln des Menschen zu sprechen, lenkt er den Blick auf das Gute an sich. Diese scheinbare Ignoranz gegenüber der Frage des Mannes kann, wie Origenes zeigt, leicht fehlinterpretiert werden, so als ob Jesus die Fähigkeit des Menschen zum guten Handeln grundsätzlich abstreite und deshalb nicht auf den Mann eingehe.[7] Diese Deutung würde allerdings Jesus eine sehr negative Sicht des Menschen unterstellen und einen Gegensatz zwischen ihm und den alttestamentlichen Vorstellungen über die Möglichkeiten und die Verantwortung des Menschen in seinem Handeln behaupten. Darum lehnt Origenes die Ansicht, Jesus weise die Frage des Mannes zurück, entschieden ab.[8] Er versteht Jesu Hinweis auf Gott als den einzig Guten nicht als eine Leugnung der menschlichen Fähigkeit zum Guten und ihrer Heilsbedeutung, sondern als klärendes Wort über den Ursprung, das Ziel und die fundamentale Bezogenheit des menschlichen Handelns und Seins auf Gottes Güte:

> Man muss aber wissen, dass hier das Gute im eigentlichen Sinn (κυρίως) nur auf Gott angewendet ist, an anderen Stellen aber im alltäglichen Sprachgebrauch (καταχρηστικῶς) auch auf gute Werke und auf einen guten Menschen, sogar auf einen guten Baum.[9]

Gut im eigentlichen Sinn ist nur Gott; jedoch lässt sich der Begriff in analoger Redeweise auch auf seine Schöpfung anwenden, auf Menschen, Taten, Gegenstände. Origenes betont ausdrücklich, dass Jesus mit seinem Einwurf, nur einer sei der Gute, die anthropologische Grundaussage der Heiligen Schrift nicht in Frage stellen will:

6 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374f).
7 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374f).
8 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374f).
9 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374).

> In den Psalmen steht geschrieben, dass der Mensch das Gute tun kann (…), und vom guten Menschen heißt es: Der gute Mensch holt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor.[10]

Damit bezieht sich Origenes sowohl auf einen alttestamentlichen Text (Ps 33,15 LXX), als auch auf ein Wort Jesu (Lk 6,45; Mt 12,35), um zu zeigen, dass der Mensch Gutes tun kann. Zugleich betont er aber auch, dass es sich zwar „im Vergleich zu dem, was andere Menschen tun, um etwas Gutes handelt, nicht aber verglichen mit dem wahrhaft Guten“[11].

Jesu Behauptung: „Nur einer ist der Gute“, muss daher als eine Aussage über Gott als den eigentlichen und ursprünglichen Träger der Eigenschaft „gut“ gedeutet werden. Origenes sieht darin eine Art theologische Propädeutik, mit der Jesus bei seinem Gesprächspartner die notwendige Basis für den darauf folgenden Dialog schaffen will. Der Mann habe nämlich die Dimension dessen, wonach er fragte, gar nicht ermessen können, weshalb Jesus den Blick zunächst einmal auf den wirklichen Horizont der Frage nach dem Guten lenken wollte: das Gute, das zu Gott führt, hat auch in ihm allein seinen Ursprung.[12]

Die Heilige Schrift trifft deshalb über das gute Tun des Menschen ambivalente Aussagen. Einerseits lässt sich im Blick auf den Menschen berechtigterweise vom Guten sprechen, wie Origenes anhand von Ps 33,15 LXX und Lk 6,45parr zeigt. Anderseits macht die Bibel auch klare Aussagen über die Grenzen des menschlich Guten. Darum zieht Origenes aus Psalm 142,2 LXX („Vor dem Angesicht Gottes ist kein Lebender gerecht“) die Konsequenz:

> Weil jede menschliche Gerechtigkeit als Nichtgerechtigkeit entlarvt wird, wenn man auf die Gerechtigkeit Gottes schaut, so wird wohl auch niemand vor dem Angesicht des guten Gottes als gut befunden werden, auch wenn er hinsichtlich jener weitaus geringeren Dinge durchaus als gut beurteilt wird.[13]

2. Universalität und Tranzendentalität des wahrhaft Guten

Bei den frühen Apologeten (Justin, Clemens) wird Mt 19,17a in der Auseinandersetzung mit der Gnosis als Schriftbeweis für das christliche Gottesbild herangezogen: Der Schöpfer der Welt sei gut und damit verdiene auch die ganze Schöpfung als Werk des guten Gottes das Qualitätsmerkmal „gut“.[14] In demselben theologischen Kontext wird auch darauf hingewiesen, dass der „eine Gute“ zugleich auch der ein-

10 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 374).
11 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 377).
12 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 378).
13 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 377); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 603).
14 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 7,7,39,3 (GCS 12).

zige Gott ist; zwar sind seine Werke und Wirkungen in der Schöpfung vielfältig, doch sie haben den „einen Guten“ als einzige und gemeinsame Ursache. Damit wird die gnostische Vorstellung eines untergeordneten, minderwertigen Schöpfergottes zurückgewiesen.[15]

Die theologische Aussage des Wortes Jesu: „Nur einer ist der Gute“, impliziert nicht nur die Einzigartigkeit und Transzendentalität des Guten, sondern auch seine Universalität, insofern Gott „alles als Guter tut“[16]. Origenes führt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

> Ich bin nämlich davon überzeugt, dass Gottes Güte nicht weniger das Wort: ‚ich töte‘ atmet, als das Wort: ‚ich mache lebendig‘, und nicht weniger das: ‚ich schlage‘ als das: ‚ich heile‘. Auch wenn es widersinnig erscheint, was ich jetzt sagen will, werde ich es dennoch sagen: Auch die sogenannte Leidenschaft (θυμός) des guten Gottes wirkt zum Heil, wenn er straft, und sein sogenannter Zorn (ὀργή) erzieht, weil er der Zorn des guten Gottes ist.[17]

Origenes ist hier bestrebt, die Theodizeefrage von der Grundannahme der Güte Gottes her zu klären und kommt unter dieser Voraussetzung zu der Lösung, dass dem menschlichen Leid Sinn zukommt, wenn es als Erziehungsmaßnahme Gottes betrachtet wird: Alles Handeln Gottes in der Geschichte entspringt seiner Güte und geschieht in der Absicht, den Menschen zu erziehen.[18]

3. Christologische Implikationen

Überdies begegnet Mt 19,17a im Kontext christologischer Überlegungen. Hier spiegelt die Rezeptionsgeschichte der Antwort Jesu: „Nur einer ist der Gute“, das dogmatische Ringen um die Wesensgleichheit von Vater und Sohn. Dabei geht es um die Frage, ob Jesus mit dieser Aussage vielleicht auf einen wesentlichen Unterschied zwischen sich und dem Vater aufmerksam machen wollte. Obgleich Origenes ausdrücklich betont, dass „die Übereinstimmung zwischen der Güte Gottes und dem Heiland größer“ sei als „zwischen dem Heiland und einem guten Werk und einem guten Baum“[19], zitiert er dennoch im gleichen Zusammenhang die Aussage Jesu in Joh 14,28: „Der Vater ist größer als ich.“[20] Während sich also

---

15 Vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,8,74,1 (GCS 12); vgl. ebd.,1,8,72,2 (GCS 12); vgl. ders., *strom.* 7,7,39,3 (GCS 12); vgl. ebf. Justinus, *apol.* 1,16 (PTS 38).

16 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 377).

17 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 379).

18 In einer neuen Variante begegnet diese Lösung des Theodizeeproblems, die ihre Wurzeln bereits im Alten Testament hat (vgl. Spr 3,11f), wieder bei J. , der vom sogenannten *„soul-making“* beziehungsweise *„person-making“* spricht und damit den moralischen und spirituellen Reifungsprozess beschreibt, dessen Ziel die von Gott intendierte personale Vollendung des Menschen sei; vgl. dazu A. Kreiner: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente.* Freiburg 1997 (QD 168), hier: 273.

19 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 376).

20 Origenes, *comm. in Mt* 15,10 (GCS 40/2, 376).

in den Schriften des ORIGENES das Ringen der Kirche des 3. Jahrhunderts um die orthodoxe Christologie deutlich abzeichnet, steht zwei Jahrhunderte später, etwa bei AMBROSIUS VON MAILAND, außer Frage, dass Jesus in Mt 19,17a mit dem „einen Guten" eine Aussage über Gott macht, die seine eigene Person einschließt und darum als Selbstoffenbarung gedeutet werden muss.[21] Dementsprechend wird Jesu Gegenfrage, wie sie die Parallelstellen des Markus- und Lukasevangeliums (vgl. Mk 10,18; Lk 18,19) überliefern: „Was nennst du mich gut?", von JOHANNES CHRYSOSTOMUS als Vorwurf an den jungen Mann verstanden, er wisse gar nicht, was er mit seiner Anrede „Guter Meister" in Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, insofern als er damit die Wesensgleichheit von Vater und Sohn aussagt, zugleich aber „Jesus für einen gewöhnlichen Lehrer hielt"[22].

4. Beurteilung der Intention des Fragenden

Die Intention des jungen Mannes wird in den meisten Schriften als lauter und aufrichtig interpretiert. Seine Frage fordert von Jesus eine Stellungnahme zum Gesetz und eine Auslegung der Thora.

Nach CHRYSOSTOMUS hat die Frage des Mannes hat etwas Unbefangenes und Zuversichtliches an sich, verrät aber auch eine gewisse Leichtfertigkeit und Unbedarftheit.[23] Deshalb deutet ORIGENES Jesu Antwort als Belehrung, die dem Mann den theologischen Horizont seines Anliegens ins Bewusstsein rufen soll.

In Mt 19,20 wird der Fragende als „junger Mann" (νεανίσκος/ *adolescens*) vorgestellt. In einigen patristischen Texten spielt diese Altersangabe eine wichtige Rolle, wenn es darum geht, seine Frage richtig einzuordnen und seine abwehrende Reaktion auf Jesu Aufforderung, seinen ganzen Besitz zu verkaufen, angemessen zu beurteilen. CHRYSOSTOMUS verbindet die Jugendlichkeit des Mannes mit der Vorstellung der Lauterkeit seiner Absichten.[24] Seine Frage an Jesus sei weder geheuchelt noch in irgendeiner Weise aus niederträchtigen Beweggründen gestellt. Diese Deutung stützt CHRYSOSTOMUS mit der markinischen Parallelüberlieferung; Mk 10,21 bemerkt, dass Jesus den jungen Mann für liebenswürdig hielt. Diese Zuneigung sei nur möglich gewesen, wenn er wirklich aufrichtig und lauter war. Zudem sieht CHRYSOSTOMUS in dem Gestus, dass der Mann sich vor Jesus niederwirft (vgl. Mk 10,17), einen Ausdruck von Demut, der so stark sei, dass er kaum hätte vorgetäuscht werden können.[25] Ähnlich denkt BASILIUS über den jungen Mann; sein Charakter sei „frei von der Aufdringlichkeit der Pharisäer, von der Eitelkeit der Gesetzeslehrer und vom Stolz der Schriftgelehrten"[26].

21 Vgl. AMBROSIUS, *Lc.* 8,7,66 (CCL 14).
22 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 603).
23 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 604).
24 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 604).
25 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 603).
26 BASILIUS, *hom. div.* 1 (PG 31, 280).

Aus dem Vergleich der synoptischen Parallelen zieht Basilius die Schlussfolgerung, dass es sich bei Lukas 18,18–30 um eine eigenständige Überlieferung handeln müsse, da hier offensichtlich von einem anderen Mann als bei Matthäus die Rede sei. Lukas stellt den Mann als „einen der Führenden" (ἄρχων) vor. Dieser Hinweis auf die Herkunft des Mannes aus der sozialen beziehungsweise religiösen Oberschicht ist für Basilius ein hinreichender Grund, die Gestalt dieses Mannes negativ zu beurteilen und ihm eine üble Absicht zu unterstellen.[27] Einige Kommentatoren übertragen diese negative Charakterisierung auch auf die Gestalt des jungen Mannes aus dem Matthäusevangelium, wie Chrysostomus zu berichten weiß.[28] Damit würde er zu jenen Pharisäern gehören, die bereits in Mt 19,1 auftreten und deren unlautere Absichten der Evangelist ausdrücklich benennt (vgl. Mt 19,3). Die überwiegende Mehrheit der antiken Exegeten schließt sich dieser Meinung allerdings nicht an, sondern bemüht sich, wie noch zu sehen sein wird, um ein ein differenziertes Bild dieses Mannes.

Mt 19,17b–20

Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote! Darauf fragte er ihn: Welche? Jesus antwortete: Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen; ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Der junge Mann erwiderte: Alle diese Gebote habe ich befolgt. Was fehlt mir jetzt noch?

1. Einheit von Gesetz und Evangelium

Indem Jesus auf die Frage nach dem Weg zum ewigen Leben mit einer Aufzählung der Gebote des Dekalogs antwortet, bezieht er deutlich Position in der Frage nach der Heilsbedeutung des Alten Testaments.

Die frühen Väter sehen in Mt 19,17–19 einen Beweis dafür, dass Jesus das Gesetz nicht nur positiv würdigt, sondern seine Beobachtung zur Bedingung für das ewige Leben macht. Irenäus von Lyon versteht den Weg von der Offenbarung der zehn Gebote am Sinai bis zur endgültigen Gottesoffenbarung in Christus als eine kontinuierliche heilsgeschichtliche Entwicklung und sieht den inneren Zusammenhang von Gesetz und Evangelium darin, „dass das Gesetz die Menschen im Voraus lehrte, Christus zu folgen"[29]. Das Ethos des Alten Testaments, das in den von Jesus zitierten Geboten zum Ausdruck kommt, führt also geradewegs zur Verkündigung

---

27 Vgl. Basilius, *hom. div.* 1 (PG 31, 277).

28 Johannes Chrysostomus weist darauf hin, dass „manche den jungen Mann als Heuchler und schlechten Menschen" darstellen: *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 604); ein Vertreter der genannten Position ist zum Beispiel Epiphanius von Salamis, *anc.* 18,5f (GCS 25, 27).

29 Irenäus von Lyon, *haer.* 4,12,5 (FC 8/4); vgl. ebf. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 9,2 (GCS 17, 165).

Jesu; darüber hinaus ist im Anspruch des Dekalogs die Christusnachfolge bereits impliziert und vorgezeichnet. Irenäus steht dabei in der Auseinandersetzung mit bestimmten gnostischen Strömungen, die das Alte Testament verwerfen und für den christlichen Glauben als bedeutungslos erklären wollten. Insofern bezieht er mit seinem Hinweis auf den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Gesetz und Evangelium, den er in Mt 19,17–19 gegeben sieht, deutlich Position in der Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für den Glauben der Kirche: Das Gesetz vom Sinai und die Verkündigung Jesu sind keine Gegensätze.

Im 5. Jahrhundert flammt diese Fragestellung bei dem armenischen Kirchenvater Eznik von Kolb noch einmal auf; er betont ausdrücklich, dass zwischen dem mosaischen Gesetz und der Verkündigung Jesu kein Bruch besteht:

> Wie könnte nun auch der zum Gesetz in Widerspruch stehen, der gekommen ist, um das Gesetz und die Propheten zu erfüllen? (…) Zu dem Gesetzeslehrer, der ihn fragte: „Was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erbe?“, sagte er: „Die Gebote des Gesetzes kennst du!“[30]

2. Einheit von Glaube und Werken

Das Gesetz hat nach wie vor für die Christen Gültigkeit. Zwischen der Nachfolge Jesu und der Erfüllung der Gebote besteht ein untrennbarer innerer Zusammenhang. Der Weg der Nachfolge führt für Christen nicht an den Geboten vorbei. Diese Einsicht ist in sämtlichen antiken Kommentaren zur vorliegenden Textstelle präsent. Cyprian von Karthago argumentiert mit Mt 19,17–19, dass sich die Nachfolge Christi nur durch eine entsprechende Lebensführung verwirklichen lässt:

> Sich den Namen Christi aneignen ohne auf den Wegen Christi zu gehen, was ist das anderes als ein Betrug am göttlichen Namen, als ein Abirren vom Weg des Heils? Er selbst lehrt und sagt, dass nur der zum Leben gelangt, der die Gebote Gottes hält, und nur der weise ist, der seine Worte hört und danach handelt.[31]

Diesen Zusammenhang stellt auch Augustinus deutlich heraus. In seiner im Jahr 413 entstandenen Schrift Vom Glauben und den Werken setzt er sich mit der Behauptung auseinander, „man könne zwar nicht ohne den Glauben, wohl aber ohne die Werke zum ewigen Leben gelangen“[32]:

> Daraus scheint mir jener Wahn entstanden zu sein, dass man Menschen, die ein höchst ruchloses und schändliches Leben führen und in einem solchen Leben auch verharren

30 Eznik von Kolb, *deo* 4,12 (PO 28/3).

31 Cyprian von Karthago, *zel.* 2,12 (CCL 3A).

32 Augustinus, *retract.* 2,38 (CSEL 36). Augustinus gibt in den *Retractationes* Auskunft über den Anlass und den Entstehungszusammenhang der Schrift *De fide et operibus*.

> wollen, ewiges Heil und Leben verspricht, wenn sie nur an Christus glauben und seine Sakramente empfangen. Das steht aber doch im Widerspruch zu dem ganz klaren Wort des Herrn, der dem jungen Mann, der nach dem ewigen Leben verlangte, antwortete: „Willst du ins Leben gelangen, dann halte die Gebote!“ Und dann zählte er die Gebote auf, durch deren Einhaltung man die Sünden vermeidet. Unbegreiflicherweise versprechen sie einem nun das ewige Leben mit diesen Sünden, und zwar allein aufgrund des Glaubens, obwohl doch der Glaube ohne Werke tot ist [vgl. Jak 2,20].[33]

Es geht Augustinus um das Problem der Übereinstimmung von Glaube und Leben. In der Sakramentenpastoral der Kirche seiner Zeit tauchen Stimmen auf, die das Katechumenat auf eine Vermittlung der Glaubenslehre reduzieren wollen und dabei die Notwendigkeit einer Bekehrung des ganzen Lebenswandels abstreiten.[34] Anhand von Mt 19,17–19 zeigt Augustinus deshalb, dass Jesus selbst die Nachfolge an das Halten der Gebote gebunden hat:

> Daraus mögen meine Gegner erkennen, dass dem Mann nicht bloß die nach ihrer Ansicht einzig notwendigen Hilfsmittel zur Erlangung des Lebens, nämlich Glaube und Taufe, empfohlen wurden, sondern dass er auch Sittenvorschriften erhielt, die freilich ohne den Glauben nicht treu beobachtet werden können. (…) In einem Menschen, der den Mitmenschen nicht liebt, kann keine Gottesliebe, und in einem, der Gott nicht liebt, kann keine Nächstenliebe wohnen.[35]

Nach Augustinus gehören Gottes- und Nächstenliebe untrennbar zusammen. Das wird auch dadurch deutlich, dass Jesus jenen Teil des Dekalogs zitiert, der die zwischenmenschlichen, sozialen Aspekte des Lebens regelt, und diese Gebote dann auf das ewige Leben bezieht, das in der Beziehung des Menschen zu Gott besteht. Indem der Mensch die Nächstenliebe übt, drückt er seine Liebe zu Gott aus.[36]

3. Warum zählt Jesus nur einen Teil des Dekalogs auf?

Zu den einzelnen Geboten, die Jesus in Mt 19,18f nennt, gibt es in den antiken Kommentaren und Homilien über die vorliegende Perikope kaum Auslegungen, die über ein bloßes Zitieren der Gebote hinausgehen. Ein Ansatz zu einer ausführlicheren Deutung findet sich allein im Matthäuskommentar des Origenes. Er geht der Frage nach, weshalb der junge Mann sich mit der Antwort Jesu, er solle die Gebote halten, nicht zufrieden gegeben habe, sondern sich erkundigte, welche Gebote Jesus eigentlich meine. Die Frage könnte im Sinne einer Einschränkung der alttestamentlichen Gebote auf einen von Jesus bestimmten Umfang verstanden

33 Augustinus, *f. et. op.* 27,49 (CSEL 41); vgl. ebd. 15,25 (CSEL 41).
34 Vgl. Augustinus, *retract.* 2,38 (CSEL 36).
35 Augustinus, *f. et. op.* 13,20 (CSEL 41).
36 Vgl. Augustinus, *f. et. op.* 16,27 (CSEL 41).

werden. Das käme einer Reduzierung des Gesetzes gleich. Allerdings wäre dies ein Missverständnis Jesu. Nach Origenes fragt der junge Mann stellvertretend für die Hörer des Evangeliums, „damit wir lernen, welche Gebote wir nach dem Willen Jesu hauptsächlich (μάλιστα) halten sollen“[37]. Der Ausdruck „hauptsächlich“ bezieht sich in diesem Kontext darauf, dass die genannten Gebote die Hauptangelegenheiten des menschlichen Zusammenlebens regeln und ihre Beachtung sich auf alle Dimensionen des Lebens erstreckt. Origenes macht dies am Beispiel des Gebots: „Du sollst nicht stehlen!“ deutlich: Diebstahl sei eine Sünde, die sich in vielen Varianten äußere; sie werde von „nicht wenigen Christen in den Geschäften des Lebens, in den Geldgeschäften, die ihnen anvertraut werden, und von den Handwerkern“[38] begangen. Es geht dabei nicht nur um offensichtlichen Raub, sondern auch um Unterschlagung und Übervorteilung. Im Begriff „Diebstahl“ lassen sich alle Verstöße gegen die soziale **Gerechtigkeit zusammenfassen. In einem System sozialer Ungerechtigkeit kommt es dann auch vor, dass sich der „Dieb“ der Verantwortung für seine Tat gar nicht bewusst ist, sei es, dass er als Mitläufer an der Verletzung der Rechte anderer beteiligt ist, sei es durch Mitwissen oder einfach aus träger Gleichgültigkeit dem Mitmenschen gegenüber.**[39] Origenes zeigt also, dass Jesus mit seiner Aufzählung der Sozialgesetzgebung des Dekalogs keine Reduzierung des alttestamentlichen **Gesetzes vornimmt, sondern mit dem Verweis auf diese Gebote das ganze menschliche Leben in den Blick nimmt.**

4. In welchem Verhältnis steht die Nächstenliebe zu den übrigen Geboten?

Origenes beschäftigt die Frage, welche Bedeutung dem Gebot der Nächstenliebe zukommt, mit dem Jesus in Mt 19,19 die Aufzählung der Gebote des Dekalogs abschließt. Während die Mehrheit der patristischen Kommentare die Gebote in Mt 19,19 als eine innere Einheit versteht, grenzt Origenes das Gebot der Nächstenliebe von den übrigen Geboten ab, und zwar in der Hinsicht, dass die Nächstenliebe nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift nicht ein zusätzliches und gleichrangiges Gebot wie die übrigen Gebote sei, sondern deren umfassende und vollkommene Erfüllung:

> Vollkommen ist, wer jedes Gebot erfüllt hat. Dann aber dürfte wohl der vollkommen sein, der das Gebot erfüllt hat. ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘[40]

37 Origenes, *comm. in Mt* 15,13 (GCS 40/2, 382).
38 Origenes, *comm. in Mt* 15,13 (GCS 40/2, 383).
39 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,13 (GCS 40/2, 383f).
40 Origenes, *comm. in Mt* 15,13 (GCS 40/2, 384); vgl. ebf. Clemens von Alexandrien, *paed.* 2,12,120,4 (GCS 12): „Ein Mensch, der das Gebot erfüllt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘, der ist vollkommen.“

Damit ergibt sich für den Kontext von Mt 19,19 ein Problem: Der junge Mann beteuert, er habe alle Gebote – einschließlich das der Nächstenliebe – erfüllt, und dennoch scheint das nicht zu reichen, denn Jesus erklärt ihm, wie er vollkommen werden könne. Für Origenes führt dieser Widerspruch zu folgenden Alternativen: Entweder hat der junge Mann gelogen, wurde von Jesus durchschaut und deshalb noch einmal eigens auf die Vollkommenheit hingewiesen, oder aber das Gebot der Nächstenliebe gehört nicht zum ursprünglichen Textbestand von Mt 19,19. Diese textkritische Überlegung stützt Origenes durch den Verweis auf die synoptischen Parallelstellen, in denen das Gebot der Nächstenliebe fehlt, sowie auf die theologische Zuordnung von Nächstenliebe und den übrigen Geboten bei Paulus in Röm 13,9f. Dort definiert Paulus die Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes:

> Überlege, (…) dass man vielleicht vermuten kann, das Gebot: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!', sei hier nicht vom Heiland angefügt, sondern von jemandem, der den genauen Sinn der Worte nicht verstand. Diese Vermutung (…) wird gestützt durch die parallele Überlieferung bei Markus und Lukas, von denen keiner den von Jesus hier genannten Geboten das: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!' zugefügt hat. (…) Wenn von den dreien dasselbe mit verschiedenen Worten aufgeschrieben wurde, hätte Jesus nicht zu dem, der versicherte, das Gebot erfüllt zu haben, gesagt: ‚Eins fehlt dir noch' (…). Das gilt vor allem dann, wenn doch, wie der Apostel [Paulus] sagt, (…) ‚alle Gebote zusammengefasst sind in dem Satz: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' (Röm 13,9).[41]

Jesus kann dem jungen Mann nicht geglaubt haben, dass er alle Gebote erfüllt hat, und ihm trotzdem noch den Weg zur Vollkommenheit gezeigt haben, da dieser die Vollkommenheit ja mit der Nächstenliebe bereits erreicht hätte. Daher bleibt Origenes nur die Vermutung, dass das Gebot der Nächstenliebe durch mangelnde Umsicht oder Unkenntnis eines Kopisten in den Text des Evangeliums geraten ist:

> Nun ist aber klar, dass zwischen den Abschriften enorme Unterschiede bestehen, sei es, dass sie durch die Nachlässigkeit mancher Schreiber verursacht wurden, sei es durch üblen Übermut anderer bei der Korrektur der Abschrift, sei es auch dadurch, dass manche bei der Korrektur hinzufügen oder weglassen, was ihnen gut scheint.[42]

Die Argumente der Textkritik fordern eigentlich die Eliminierung des Gebots der Nächstenliebe aus Mt 19,19. Diesen Schritt vollzieht Origenes allerdings nicht; das heißt, er macht keinen selbst rekonstruierten Text zur Grundlage seiner Interpretation, sondern bezieht sich auf die Endgestalt des überlieferten Textes. Der kirchlich rezipierte Text soll nach Origenes die Grundlage der Auslegung sein, weil einerseits seiner Einschätzung nach textkritische Operationen immer von Unsicherheit und Willkür belastet sind, und weil anderseits das religiöse Empfinden jener

41 Origenes, *comm. in Mt* 15,14 (GCS 40/2, 385f).
42 Origenes, *comm. in Mt* 15,14 (GCS 40/2, 387f).

Gläubigen nicht verletzt werden soll, die den wissenschaftlichen Zugang zum Text nicht nachvollziehen können und einen Exegeten, der sich auf einen anderen als den überlieferten Text bezieht, für „unfromm“ (ἀσεβής) halten könnten.[43] Aus diesem Grund legt Origenes eine Deutung vor, die auf der Annahme basiert, dass der junge Mann mit seiner Behauptung, er habe alle Gebote erfüllt, nicht aufrichtig war und dass Jesus ihm auch nicht glaubte.[44] Zwar betont Origenes, dass diese Voraussetzung nicht der inneren Logik des Textes entspricht, aber er fügt sich in die Tradition dieser Auslegung und zeigt anhand eines längeren Zitats aus dem apokryphen Nazarenerevangelium, dass die Interpretation der Situation als einer Aufdeckung von Lüge und Hochstapelei in der kirchlichen Rezeption durchaus ihre Geschichte hat. Im Nazarenerevangelium kommentiert der Verfasser die Reaktion des jungen Mannes auf Jesu Aufforderung, seinen ganzen Besitz den Armen zu geben und ihm nachzufolgen, mit den Worten:

> Also ist es wahr, dass der Reiche das Gebot: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘ nicht erfüllt hat, da er viele Arme verachtete und ihnen nichts mitteilte von seinem so großen Vermögen.[45]

Dies führt Origenes dann zu der Deutung, dass Jesus den jungen Mann zur Erkenntnis führen wollte, dass er nicht die Wahrheit gesagt hatte, obgleich er selbst bis dahin wohl von der Wahrheit seiner Worte überzeugt war, also nicht bewusst gelogen hat:

> Wer also der Meinung ist, das Gebot: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘ sei an dieser Stelle nicht später eingefügt, sondern wirklich damals vom Herrn nach den vorausgehenden Worten so gesagt worden, der muss sagen, dass unser Heiland jenen Reichen sanft und ohne Hass habe überführen wollen, dass er nicht die Wahrheit gesagt hatte, als er behauptete, auch das Gebot: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘ gehalten zu haben, und dass Jesus deshalb zu ihm sagte: ‚Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkauf deinen Besitz und gib ihn den Armen! So wirst du dann nämlich zu recht sagen, du hättest auch das Gebot: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!‘ gehalten.‘[46]

Der Verkauf des Besitzes zugunsten der Armen wird hier als ein Beweis für die Nächstenliebe, nicht als ein davon verschiedener Weg zur Vollkommenheit gedeutet.

---

43 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,14 (GCS 40/2, 387).

44 Diese Ansicht wird außerdem vertreten von: Clemens von Alexandrien, *strom.* 3,6,55,2 (GCS 15); Irenäus von Lyon, *haer.* 4,12,5 (FC 8/4); Basilius, *hom. div.* 1 (PG 31, 282).

45 Origenes, *comm. in Mt* 15,14 (GCS 40/2, 390). Weiterführende Literatur zur Perikope im Nazarenerevangelium: M. Mees: *Das Paradigma vom reichen Mann und seiner Berufung nach den Synoptikern und dem Nazaräerevangelium,* in: Vetera Christianorum 9 (1972) 245–265; P. Luomanen: *Where Did Another Rich Man Come From? The Jewish-Christian Profile of the Story About a Rich Man in the „Gospel of the Hebrews“ (Origen, „Comm. in Matth.“ 15.14),* in: VigChr 57 (2003) 243–275.

46 Origenes, *comm. in Mt* 15,14 (GCS 40/2, 390).

5. Reicht die treue Beobachtung des Gesetzes aus, um das Leben zu erlangen?

Mit der Frage, was ihm noch zum Erreichen des ewigen Lebens fehle, artikuliert der junge Mann seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit, das Leben allein durch die treue Observanz des Gesetzes zu erlangen. So jedenfalls versteht Clemens von Alexandrien die Frage:

> Wenn das Gesetz Leben schenken könnte, wäre es überflüssig, dass der junge Mann, der alle Gebote hält, nach dem Leben fragt.[47]

In gleicher Weise vermutet Chrysostomus, dass der junge Mann, um diese Frage stellen zu können, eine Ahnung davon gehabt haben müsse, „dass es außer den Vorschriften des Gesetzes noch etwas anderes gibt, das die Pforte zum Leben aufschließt“[48]. Für Origenes und die ihm folgende patristische Tradition besteht dieses „andere“ in der Erkenntnis Christi. Origenes kommt auf diesen Gedanken, indem er das Stichwort „Leben erlangen“ in einen Zusammenhang mit Jesu Selbstaussage: „Ich bin das Leben“ (Joh 11,25) und dem Wort aus dem Hebräerbrief: „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12) bringt: Christus zu erkennen bedeutet, das Leben zu erlangen.[49] Damit beschreibt Origenes die Nachfolge als einen lebenslangen Prozess, in dem der Mensch durch das Halten der Gebote zur vollen Erkenntnis Christi voranschreitet. Bereits Irenäus von Lyon deutet den Zusammenhang von Gesetz und Nachfolge ganz ähnlich:

> Jesus legte denen, die ihm folgen wollten, die Gebote gleichsam als Stufen zum Eingang ins Leben vor.[50]

Wie eng Origenes Glaubenserkenntnis und Lebensführung miteinander verknüpft, wird auch an seinen Vorstellungen von der Wirklichkeit des ewigen Lebens deutlich, das in seiner Gestalt den je individuellen Voraussetzungen entspricht:

> In dem Maß, wie wir die Gebote gehalten haben, werden wir in das Leben eingehen, indem wir in sein Innerstes und Seligstes kommen oder auf irgendeinen Platz im Leben, zu dem uns die Einhaltung der geringeren und leichteren Gebote führt.[51]

Bei dieser Vorstellung von der unterschiedlichen Qualität der himmlischen Seligkeit handelt es sich um einen festen Topos in der antiken Exegese, der zumeist mit 1 Kor 15,41 begründet wird und auch bei Augustinus bezeugt ist.[52]

---

47 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 8,2 (GCS 17, 164).
48 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,1 (PG 58, 604).
49 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,12 (GCS 40/2, 380f).
50 Irenäus von Lyon, *haer.* 4,12,5 (FC 8/4).
51 Origenes, *comm. in Mt* 15,12 (GCS 40/2, 382).
52 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 10,3 (GCS 40, 3); vgl. ebf. Augustinus, *Io. eu. tr.* 67,2 (CCL 36).

Bei Augustinus und den seinem Denken nahe stehenden Auslegungen steht anstelle der Erkenntnis Christi jedoch eher ein anthropologischer Akzent im Mittelpunkt seiner Deutung des Zusammenhangs von Leben und Geboten. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Feststellung: „Die Furcht vor dem Tod treibt den Menschen um.“[53] Weil der junge Mann sich seiner Sterblichkeit und Endlichkeit bewusst ist, wendet er sich an Jesus in der Hoffnung, dass dieser ihm seine Furcht vor dem Tod nehmen und „ihm geben kann, was für immer bleibt“[54].

Mt 19,21

Jesus antwortete ihm: Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.

1. Zwei Deutungsansätze

Die Auslegungen zu Mt 19,21 und die darin zum Ausdruck kommenden Sichtweisen auf die Zusammenhänge von Besitzlosigkeit, Vollkommenheit und Nachfolge unterscheiden sich zum Teil sehr, und zwar abhängig davon, ob die jeweilige Schrift einem monastisch-asketischen Kontext zuzuordnen ist oder ob sie an die Christen in der Welt adressiert ist.

Innerhalb der altkirchlichen Rezeption dieses Verses fällt vor allem sein häufiges Vorkommen in der monastisch-asketischen Literatur und in hagiographischen Zusammenhängen auf. Ursache für diesen Befund dürfte die Verwendung des Verses in der *Biographie des Antonius* sein und die entsprechende Prägekraft, die von diesem Text ausging. Athanasius erzählt die Bekehrung des Antonius anhand eben dieser Schriftstelle: Als Antonius Mt 19,21 hört, erkennt er seine Berufung zum Mönch.[55] Damit wird ein innerer Zusammenhang der Stichworte „Vollkommenheit“ und „Besitzlosigkeit“ geschaffen, der die breite Rezeption von Mt 19,21 in der weiteren monastischen Literatur erklären kann. Cassian etwa nimmt ausdrücklich auf das Vorbild des Antonius und Mt 19,21 Bezug, wenn er die Armut als monastisches Ideal vorstellt.[56] Diese Szene aus der *Biographie des Antonius* begegnet auch wieder im Kontext der Bekehrung Augustins. In seinen *Bekenntnissen* stellt Augustinus seine eigene Konversion ganz analog zum Bekehrungserlebnis des Einsiedlers Antonius dar:

53 Augustinus, *serm.* 38,7 (CCL 41, 481f).
54 Augustinus, *serm.* 38,7 (CCL 41, 482).
55 Athanasius von Alexandrien, *vit. Ant.* 2 (SC 400).
56 Vgl. Cassian, *conl.* 3,4 (CSEL 13).

> Denn ich hatte von Antonius gehört, dass er beim Vorlesen des Evangeliums in der Kirche, zu der er zufällig gekommen war, das Wort, das da vorgelesen wurde, als eine Ermahnung auf sich bezog: Geh hin und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach. Durch solche Gottesstimme sei er sogleich bekehrt worden. Und so kehrte ich sofort zu dem Ort zurück, wo Alypius saß und wo ich bei meinem Weggehen die Schriften des Apostels Paulus zurückgelassen hatte. Ich ergriff das Buch, öffnete es und las still für mich den Abschnitt, der mir zuerst in die Augen fiel: (…) Ich las nicht weiter, es war wahrlich nicht nötig, denn unmittelbar am Ende dieser Worte kam das Licht des Friedens über mein Herz und die Nacht des Zweifels verschwand.[57]

Die asketischen Schriften beziehen Mt 19,21 als Rat und Empfehlung Jesu zum völligen Verzicht auf persönliches Eigentum als Charakteristikum des Mönchtums.

Neben dieser Interpretation existiert aber auch eine Auslegungstradition, die Jesu Wort als Aufgabe für jeden Christen sieht,[58] und zwar im Rahmen der ihm je eigenen Berufung, sei es als Mönch[59], sei es als Familienmitglied[60], sei es als Verantwortungsträger in Staat und Gesellschaft[61]. Dieser Auslegung liegt der Gedanke zugrunde, dass das Streben nach Vollkommenheit als grundlegende und unbedingte Pflicht für alle Christen gilt (vgl. Mt 5,48). In seinen *Taufkatechesen* zeigt Cyrill von Jerusalem, dass die Nachfolge Christi viele Ausprägungen kenne, und dabei der Verzicht auf privates Eigentum nur eine davon sei.[62]

Die beiden unterschiedlichen Deutungsansätze wirken sich – wie im Folgenden dargestellt wird – nicht zuletzt auch auf den Begriff der Vollkommenheit aus.

2. Armut – eine christliche Tugend?

Ambrosius und einige andere Kirchenväter vertreten die Auffassung, dass der völlige Verzicht auf Besitz und Vermögen, wozu Jesus den jungen Mann in Mt 19,21 ermutigt, für Christen weder Gesetz noch Pflicht sei, sondern Rat und Empfehlung.[63] Als Tat des freien Willens bringe das Hingeben von allem, was man hat, eine größere innere Freiheit zum Ausdruck als die pflichtgemäße Abgabe eines bestimmten Anteils des Besitzes. In diesem Kontext klingt die Vorstellung vom „Evangelium der Freiheit“ an, die mit den pflichtgemäßen Abgaben des mosaischen Gesetzes kontrastiert wird. Der freie Wille wird allerdings nicht in dem Sinn verstanden, als ginge es um die Alternative zwischen Zustimmung und Ablehnung: Ambrosius

57 Augustinus, *conf.* 8,12 (CCL 27).
58 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 14,39 (PG 35, 910).
59 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *epist.* 52,1 (Opitz, Athanasius 2/1).
60 Vgl. Hieronymus, *ep.* 79,3 (CSEL 55).
61 Vgl. Ambrosius, *fid.* 1,20,136 (FC 47/1).
62 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 8,6 (Reischl/ Rupp).
63 Vgl. Ambrosius, *vid.* 12 (SAEMO 14/1); Cassian, *conl.* 21,5 (CSEL 13); Hieronymus, *ep.* 66,8 (CSEL 54); ders., *adv. Iovin.* II 6 (PL 23); Cyprian, *laps.* 11 (CCL 3).

geht davon aus, dass ein Christ vollkommen sein will, nicht, dass er es nicht will. Es geht um die Freiheit zum „Ja"; ein „Nein" auf die Frage: „Willst du vollkommen sein?" wäre der Ausdruck von Unfreiheit. Bei Cyprian und Cassian findet sich der Gedanke, dass der völlige Verzicht auf Besitz nicht nur aus Freiheit geschieht, sondern auch eine Freiheit schenkt, die eine andere Qualität hat als das pflichtgemäße und gesetzlich erzwungene Entrichten von Spenden.[64]

Dabei ist, wie Cyprian herausstellt, nicht die Armut oder Besitzlosigkeit an sich das Entscheidende und das eigentliche Gut. Vielmehr ist sie nur das Mittel zum Zweck, nämlich dass „Herz, Sinn und Gefühl [der Christen] im Himmel weilen, weil sie ihren Schatz im Himmel haben"[65]. Die Besitzlosigkeit soll dem Menschen dazu verhelfen, sich von seinen äußeren und inneren Bindungen an irdische und vergängliche Güter zu befreien und sein Leben auf die eigentlichen, unvergänglichen Güter auszurichten.

Dass der Verzicht auf den Besitz etwas Befreiendes hat, ist keine christliche Entdeckung und eigentlich auch keine christliche Besonderheit. Origenes und Hieronymus führen in diesem Zusammenhang Krates von Theben an und zitieren seinen Aphorismus: „Krates lässt den Krates frei", mit dem er die Veräußerung seiner Habe kommentiert haben soll.[66] Origenes bezieht sich auf Krates, um am Beispiel des heidnischen Philosophen zu zeigen, dass Mt 19,21 durchaus wörtlich zu verstehen sei und eine rein allegorische Deutung angesichts des realen Verzichts dieses und anderer heidnischer Philosophen für Christen „beschämend" sei:

> Wer aber auf die menschliche Schwäche schaut und glaubt, dies sei für den Menschen sehr schwer zu erfüllen, und wer deswegen den buchstäblichen Sinn verachtet und sich in die allegorische Auslegung flüchtet, der wird von den griechischen Erzählungen beschämt, in denen einige wegen der Weisheit der Griechen das getan haben, was hier vom Heiland dem reichen Mann zu tun geheißen wird.[67]

Das unterscheidend Christliche sehen Origenes und Hieronymus dabei in dem Ziel, zu dem der Verzicht auf allen Besitz führen soll. Für den heidnischen Philosophen war es, geleitet von der Erkenntnis, dass sich Reichtum und Tugendhaftigkeit nicht miteinander verbinden lassen,[68] das Streben nach Weisheit und die Befreiung seiner ans Materielle gefesselten Seele; für den Christen dagegen soll die Besitzlosigkeit den Weg zur Vollkommenheit ebnen.[69] In diesem Zusammenhang macht

64 Vgl. Cyprian, *laps.* 11 (CCL 3); Cassian, *conl.* 21,5.7 (CSEL 13).
65 Cyprian, *laps.* 11 (CCL 3).
66 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,15 (GCS 40/2, 391); Hieronymus, *ep.* 58,2; 66,8 (CSEL 54).
67 Origenes, *comm. in Mt* 15,15 (GCS 40/2, 391).
68 Hieronymus referiert als den Grundsatz des Krates von Theben die Unvereinbarkeit von Reichtum und Tugendhaftigkeit, vgl. *ep.* 58,2 (CSEL 54).
69 Vgl. Hieronymus, *ep.* 66,8 (CSEL 54); Origenes, *comm. in Mt* 15,15 (GCS 40/2, 391). Bereits Clemens von Alexandrien weist in seiner Schrift „*Welcher Reiche wird gerettet?*" auf Krates von Theben hin, behauptet dabei allerdings, dass Krates aus unlauteren Motiven auf seinen Besitz

das christliche Verständnis von Vollkommenheit den grundlegenden Unterschied zur heidnischen Philosophie aus. Betont ORIGENES auf der einen Seite, dass die Christen sich von den Heiden nicht beschämen lassen sollen, geht es ihm auf der andern Seite doch nicht um einen Wettbewerb, in dem die Konkurrenten unter Beweis stellen müssten, wer das Radikalste in Sachen Armut zu leisten vermag. Vollkommenheit im christlichen Sinn zielt nicht auf die menschliche Leistung, die perfekt zu sein hat, sondern ist Nachahmung Christi, dessen Vollkommenheit in der ungeteilten Hingabe an den Willen des Vaters besteht.

Der Verzicht auf Besitz und Eigentum ist nicht einfach identisch mit der durch diesen Akt angestrebten Vollkommenheit. ORIGENES stellt diese Zusammenhänge in aller Deutlichkeit heraus:

> Wenn es so ist, dass vollkommen jener ist, der alle Tugenden besitzt und nicht mehr aus schlechten Motiven handelt, dann kann man die Frage stellen, wie denn jemand dadurch vollkommen werden könnte, dass er all seinen Besitz verkauft und den Armen gibt? Nehmen wir an, jemand tut das – wie wird er automatisch frei von Zorn sein? Und wenn er frei von Zorn ist – wie wird er automatisch frei von Traurigkeit? (…) Wie wird er ohne Furcht sein, sich nicht vor Schmerz und Tod fürchten und vor all dem anderen, was eine unvollkommene Seele zu erschüttern vermag? (…) Vielleicht wird er, nachdem er seinen ganzen Besitz weggegeben hat, in ganz menschlicher, natürlicher Weise unter seiner Armut leiden und dann doch wieder nach Besitz verlangen? (…) Wie kann jemand bloß dadurch, dass er seinen Besitz verkauft und an die Armen gegeben hat, weise werden im Sinn der Weisheit Gottes, so dass er jedem, der ihn nach seinem Glauben fragt, Rechenschaft geben kann über alles, was er glaubt, und über alles, was in den Heiligen Schriften verborgen gesagt ist?[70]

ORIGENES grenzt hier die christliche Vollkommenheit klar von einem leistungsorientierten Streben ab und zeigt zugleich, dass es um ein Zusammenwirken verschiedener Tugenden geht. Entscheidend ist die innere Haltung, die in der Armut eine konkrete Ausdrucksform findet. Die Armut an sich lässt aber keineswegs ohne weiteres auf das ihr zugrunde liegende Motiv schließen. Daher bleiben trotz vergleichbarer Phänomene die weltanschaulichen Gegensätze zwischen der heidnischen Philosophie und dem christlichen Glauben bestehen.

Will man die Besitzlosigkeit, isoliert von allen anderen Tugenden, mit der Vollkommenheit zu unvermittelt in Verbindung bringen, führt dies nach ORIGENES in ein doppeltes Dilemma: Einerseits wäre es „widersprüchlich zu behaupten, jemand sei zugleich vollkommen und ein Sünder", nämlich dann, wenn jemand arm, aber überhaupt nicht tugendhaft ist. Anderseits wäre es auch „keine wahre Aussage", zu behaupten, „sobald einer sein Vermögen hergegeben und an die Armen verteilt

---

verzichtete, nämlich aus „Ruhmsucht" und „Arroganz", vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *q.d.s.* 11,2; 12,2 (GCS 17).

70 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,16 (GCS 40/2, 395f).

hat, sei er damit schon von Gott ergriffen, habe sich alle Tugenden angeeignet und sich aller Laster entledigt“[71].

Dass man mit dem Verzicht auf den Besitz nicht automatisch Vollkommenheit im christlichen Sinn erreicht, betonen neben Origenes auch sehr stark Hieronymus, Cassian und Ambrosius.[72] Das Weggeben des ganzen Besitzes gilt, wie oben gezeigt, als *Ausdruck* der Nächstenliebe, und nicht als eine besondere Tugend neben der Nächstenliebe.

In Anlehnung an die stoische Lehre von der „Gleichgültigkeit“ der Güter, die an sich weder gut noch schlecht sind (ἀδιάφορα), betont Cassian, dass es auf die Einstellung des Herzens ankommt, das von der Liebe erfüllt sein muss, damit der Verzicht auf den Besitz einen christlichen Wert darstellt.[73] Für Ambrosius trägt die Besitzlosigkeit nur dann zur Vollkommenheit bei, wenn sie in den Kontext eines Lebens eingebettet ist, das sich am ganzen Evangelium und seinen ethischen Ansprüchen orientiert.[74]

Auch wenn die Armut an sich nicht als Tugend beurteilt wird, steht sie doch in einem unverzichtbaren Zusammenhang mit den christlichen Tugenden, und zwar insofern als alle christlichen Tugenden wertlos sind, wenn das „Mitgefühl mit den Armen“[75] fehlt und die Bereitschaft zur finanziellen Unterstützung der Bedürftigen nicht vorhanden ist. In aller Schärfe formuliert dies Basilius:

> Ich kenne viele, die fasten, beten, seufzen, alle Werke der Frömmigkeit üben, soweit sie mit keinen Kosten verbunden sind, die aber an Notleidende keinen einzigen Obolus abgeben. Das Reich der Himmel nimmt sie nicht auf.[76]

3. Das Mönchtum und der radikale Verzicht auf Privateigentum

Die radikale Besitzlosigkeit des einzelnen wird als das besondere Charakteristikum der monastischen Lebensform verstanden und in der Literatur, die an Mönche gerichtet ist, mit Nachdruck eingefordert.

Die wörtliche Interpretation der Aufforderung Jesu zur vollständigen Veräußerung des Eigentums hatte zur Frage nach dem Wert der radikalen Armut im Rahmen der Tugendlehre geführt und gezeigt, dass der Verzicht auf materielle Güter dann zu den christlichen Tugenden gerechnet werden kann, wenn er einer inneren Haltung entspringt und in Verbindung mit einer Lebensführung steht, die

---

71 Origenes, *comm. in Mt* 15,16 (GCS 40/2, 396f).
72 Vgl. Hieronymus, *ep.* 66,8 (CSEL 54).
73 Cassian beruft sich auf 1 Kor 13, um zu zeigen, dass alles Tun des Menschen seinen Wert und seine Bedeutung von der Liebe, die es trägt, erhält. Fehlt die Liebe, ist alles sinn- und wertlos, vgl. *conl.* 3,7 (CSEL 13).
74 Vgl. Ambrosius, *off.* 11,37 (CCL 15).
75 Leo der Grosse, *tract.* 10,3 (CCL 138).
76 Basilius, *hom. div.* 3 (PG 31, 288).

den Prinzipien der christlichen Ethik entspricht. Dieser Zusammenhang bereitet den Schritt zur allegorischen Deutung vor, in der die materielle Besitzlosigkeit als Symbol für eine umfassende innere Gesinnung interpretiert wird.

Die allegorische Deutung des Wortes: „Verkaufe alles!" versteht es als eine Aufforderung, sich von der inneren Abhängigkeit von materiellen und nicht-materiellen Gütern zu lösen: Alles, was die Aufmerksamkeit und Sorge des Menschen zu sehr auf sich selbst lenkt und fixiert, vom Einkommen und Vermögen bis zur gesellschaftlichen Ehre und Anerkennung, behindert ihn in der Nachfolge Christi und daran, das Ziel seiner eigentlichen Bestimmung zu verfolgen und zu erreichen.[77] Clemens von Alexandrien deutet den Besitz des Menschen als das, „was in der Seele an Fremdem ist"[78]; ähnlich sucht Origenes die metaphorische Bedeutung des Vermögens in „Besitzgier und Ruhmsucht"[79]; für Cassian sind es die „Ängste und Sorgen"[80], die den Menschen an sich selbst fesseln. Dabei werden diese Bindungen des Menschen in einem inneren Zusammenhang mit seinem äußeren Vermögen und seiner gesellschaftlichen Stellung gesehen.[81] Für Cassian bedeutet über Besitz zu verfügen, ständig unter der Bedrohung durch die Sünde zu stehen – gleichgültig wie lauter ein Mensch auch sein mag und welche aufrichtigen Absichten er hat.[82] Insofern wird die Befreiung vom Besitz im wörtlichen Sinn als Voraussetzung für die innere Befreiung des Menschen zur Nachfolge Christi betrachtet. Dabei spiegeln die Quellen eine sehr differenzierte Sicht auf die Frage nach der Radikalität des Besitzverzichts wider. Das asketische Schrifttum und die Briefliteratur, die an Mönche adressiert ist, fordern vom Mönch, der sich freiwillig dazu entschieden hat, in wörtlichem Sinn auf seinen ganzen Besitz zu verzichten, eine unverbrüchliche Konsequenz. Es geht, wie besonders Cassian betont, nicht nur um die einmalige Veräußerung der Habe, sondern darum, „auch die Neigung zum Besitz ausgerottet zu haben"[83] und zur „Entsagung des Herzens"[84] zu gelangen. Innere und äußere Freiheit vom Vermögen müssen übereinstimmen.

Hieronymus und Cassian setzen sich mit dem Problem auseinander, dass es in monastischen Kreisen offenbar die Tendenz gibt, die völlige Besitzlosigkeit zu entschärfen und für ein gewisses Maß an Eigenbesitz zu plädieren. Methodisch wird dabei die Heilige Schrift gegen die Heilige Schrift ins Feld geführt. Der Vers Mt 19,21 soll in seiner Radikalität durch andere Schriftstellen gemäßigt werden, die ebenfalls einen Hauptaspekt des christlichen Lebens, nämlich die Caritas, hervorheben. Mit Apg 20,35: „Geben ist seliger als Nehmen", soll der Eigenbesitz des Mönchs gerechtfertigt werden; nur, wer über ein gewisses Vermögen verfüge, habe näm-

77 Vgl. Ambrosius, *fid.* 1,20,136 (FC 47).
78 Clemens von Alexandrien, *strom.* 4,6,29,1 (GCS 15).
79 Origenes, *comm. in Mt* 15,18 (GCS 40/2).
80 Cassian, *conl.* 24,24 (CSEL 13).
81 Vgl. Cassian, *conl.* 21,32; 24,24 (CSEL 13).
82 Vgl. Cassian, *conl.* 21,32; 24,24 (CSEL 13).
83 Cassian, *inst.* 7,27 (CSEL 17).
84 Cassian, *conl.* 3,7 (CSEL 13).

lich überhaupt erst die Möglichkeit Almosen zu verteilen. Cassian referiert diese Argumentation und beurteilt sie schlichtweg als „Schriftmissbrauch“ *(vitiosiore intellectu interpretantes)*.[85] Eine ähnliche Situation hat Hieronymus vor Augen, wenn er in einem Brief an den Priester Paulinus schreibt:

> Dürfen wir schwer beladen dem armen Christus nachfolgen und unter dem Vorwand des Almosens alles daran setzen, um unsre Schätze zu vermehren?[86]

Diese Mahnung bezieht Hieronymus allerdings nicht nur auf die Mönche, sondern auf die gesamte Kirche, die ihren Umgang mit Geld und Reichtum an Christus messen muss.

Neben dem Versuch, die Forderungen der Nächstenliebe gegen den Anspruch der Besitzlosigkeit auszuspielen, thematisiert Hieronymus auch den Einwand gegen die Besitzlosigkeit, dass jemand, der sein Vermögen restlos aufgibt, zum sozialen Problemfall werden könnte, und er aus diesem Grund nur soviel von seiner Habe weggeben sollte, dass er immer noch selbst für seine eigenen Bedürfnisse aufkommen könne.[87]

Diesen Versuchen, Besitztum und Vermögen der Mönche zu rechtfertigen, begegnet die Auslegungstradition der ersten Jahrhunderte mit grundsätzlichen Überlegungen zur gesellschaftlichen Struktur der Kirche: Erstens wird aufgezeigt, dass in der Kirche die Nachfolge Christi in verschiedenen Gestalten gelebt wird; eine dieser Lebensformen ist das Mönchtum, in dem die völlige Besitzlosigkeit des einzelnen ein Wesensmerkmal und nicht beliebig ist. Zweitens gilt für die Kirche als ganze das Prinzip der Solidarität; sie muss solche sozialen Strukturen aufweisen, dass es in ihr die Armut als Problem nicht gibt.

Die im engeren Sinn asketischen Schriften erklären, dass zwischen der monastischen Lebensweise und dem christlichen Leben in der Welt klar zu unterscheiden sei. Nur die Mönche haben sich mit ihrem Armutsgelübde darauf eingelassen, all ihren Besitz aufzugeben, während für die Getauften, die in der Welt Christus nachfolgen, andere Maßstäbe gelten. Hieronymus schreibt an den Mönch Heliodor:

> Du, der Miterbe Christi, entscheidest dich für das Erbe der Welt? Werde dir doch über die Bedeutung des Wortes Mönch klar! Denn du bist es doch nun einmal. Was hast du, der Einsame, in der Menge zu suchen? (…) Doch ich vernehme deinen Einwurf: ‚Was soll

85 Vgl. Cassian, *inst.* 7,16 (CSEL 17, 139).

86 Hieronymus, *ep.* 58,2 (CSEL 54). Zum Problem von Reichtum und Nachfolge bei Hieronymus vgl. G. D. Dunn: *The Call to Perfection, financial Asceticism, and Jerome,* in: Augustianum 52 (2012) 197–218.

87 Nach Hieronymus argumentiert Vigilantius so und plädiert dafür, immer nur kleine Teile des Vermögens nach und nach abzugeben; vgl. *c. Vigil.* 14 (PL 23, 366).

> denn das wieder heißen? Sind denn die Leute, die in den Städten wohnen, am Ende keine Christen?‘ Langsam! Du darfst dich nicht mit ihnen vergleichen.[88]

Damit verbietet Hieronymus einen Vergleich zwischen dem weltlichen und dem monastischen Christsein. Für die Mönche gelten andere Maßstäbe als für Christen, die für ihre Familie sorgen müssen; bezogen auf Mt 19,21 bedeutet das für die Mönche konkret ein ganz wörtliches Verständnis der Aufforderung zur Besitzlosigkeit.

4. Die Bedeutung von Mt 19,21 für Christen in der Welt

In Briefen mit einem anderen Adressatenkreis zeigt Hieronymus, dass das buchstäbliche Befolgen von Mt 19,21 nicht für solche Christen gilt, die Verantwortung in der Gesellschaft und für ihre Familie tragen. In diesem Zusammenhang lobt er den kaiserlichen Beamten Nebridius, der, gebunden an seine gesellschaftlichen Verpflichtungen und an seine Familie, einen Teil seines Vermögens für die Armen einsetzt, und zwar aufgrund von Jesu Aufforderung in Mt 19,21:

> Was die Großzügigkeit des Kaisers und die Ehrenämter ihm einbrachten, das setzte Nebridius für die Armen ein. Denn er wusste, dass der Herr gesagt hat: „Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen. Dann komm zurück und folge mir nach!“ Freilich konnte er diesen Rat nicht ausführen, da er eine Ehefrau, kleine Kinder und einen großen Haushalt mit Knechten und Mägden hatte. Deshalb schaffte er sich Freunde mit dem ungerechten Mammon, die ihn in die ewigen Wohnungen aufnehmen würden (vgl. Lk 16,9). Er warf die Bürde des Reichtums nicht auf einen Schlag von sich, wie es die Apostel taten, als sie Vater, Netz und Boot verließen. Vielmehr bemühte er sich, mit seinem Überfluss fremde Not zu lindern, damit sein Reichtum, den er anderen spendete, eines Tages seiner eigenen Bedürftigkeit zu Hilfe kommen würde (vgl. 2 Kor 8,14).[89]

Hieronymus greift hier zu zwei weiteren Schriftstellen, die für den Umgang der Christen mit Geld und Besitz charakteristisch sind und einen alternativen Weg zum völligen Verzicht auf Besitz und Vermögen aufzeigen: Es geht in beiden Stellen darum, den Besitz so einzusetzen, dass er seinem Besitzer den Weg zu Gott ebnet.

5. Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde als Vorbild für die Kirche

Die Kirche als ganze wird aufgefordert, beide Lebensformen, die monastische und die familiare, zu fördern und zu unterstützen. Vorbild und Maßstab ihres sozialen Handelns und ihrer gesellschaftlichen Organisation soll die Gütergemeinschaft

88 Hieronymus, *ep.* 14,6 (CSEL 54); vgl. Cassian, *inst.* 7,16 (CSEL 17).
89 Hieronymus, *ep.* 79,4 (CSEL 55).

der Urgemeinde sein (vgl. Apg 4,32–35). Die Interpretationen von Mt 19,21 im Blick auf die Kirche sehen im Selbstverständnis der Kirche als Solidargemeinschaft die angemessene Verwirklichung des Auftrags Jesu zur Veräußerung des ganzen Besitzes.

Während das Leben in völliger Besitzlosigkeit der freien Entscheidung des einzelnen überlassen bleibt, ist das karitative Engagement eines jeden Christen nicht freigestellt, sondern absolut verpflichtend. Dies fordert Gregor von Nazianz mit Bezug auf Mt 19,21 ein.[90] Er sieht Mt 19,21 als ein Element der christlichen Nächstenliebe, die seiner Beobachtung gemäß in der Heiligen Schrift unter drei Aspekten begegnet, die in der kirchlichen Praxis miteinander verbunden werden müssen:[91] Erstens hatte der Jüngerkreis eine gemeinsame Kasse. Über eine entsprechende Einrichtung muss auch die Kirche verfügen und ihre soziale Struktur vom gemeinsamen Vermögen her gestalten. Zweitens verweist Gregor auf die Führungspersönlichkeiten der ersten Gemeinden, Petrus und Paulus. Beide haben sich auf je eigene Weise für die Unterstützung einzelner Armer und unterversorgter Gruppen innerhalb der Kirche eingesetzt. Dies ist bleibende Aufgabe der Bischöfe. Sie werden als Verantwortungsträger für den geregelten Lebensunterhalt und die Mindestversorgung der Gemeindemitglieder in die Pflicht genommen. Drittens gehört zum Ganzen der christlichen Nächstenliebe der „Rat der Vollkommenheit“ aus Mt 19,21, was bedeutet, dass die Kirche den sozialen Raum schaffen muss, in dem einzelne Christen die Veräußerung ihres ganzen Besitzes als Akt der Nächstenliebe setzen können und zugleich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft solidarisch aufgefangen werden. Origenes hält es sogar für die Aufgabe und Pflicht der Bischöfe, zu einem solchen Leben zu ermutigen, damit die Kirche sich als der Ort erweisen kann, an dem die Gütergemeinschaft nach dem Vorbild der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,44; 4,32) gelebt werden könne.[92] Diese drei Vorgaben setzen den Maßstab für die ganze Kirche, und jeder einzelne Christ hat die Pflicht, sich nach Möglichkeit und Fähigkeit daran zu beteiligen. Der Verzicht auf den ganzen Besitz erweist sich in Gregors Kirchenbild als ein integriertes Element der kirchlichen Wirklichkeit, die als ganze im Blick auf ihre wirtschaftlich-sozialen Strukturen mehr ist als nur die Summe ihrer einzelnen Glieder und deren individueller Lebensgestaltung. Kirche ist Solidargemeinschaft.

Basilius von Caesarea legt Wert darauf, dass ein Wohlhabender sein Vermögen nicht wahllos verteilt, sondern dass es innerhalb der Gemeinde in kompetente Hände gelangt, die es dann an Bedürftige weitergeben und die vor allem in der Lage sind, zwischen echter Not und dem Versuch, die Mildtätigkeit der Gemeinde auszunutzen, zu unterscheiden.[93] Dass kirchliche Wohltätigkeit auch ausgenutzt wurde,

90 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 14,39 (PG 35, 910).
91 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 14,39 (PG 35, 910).
92 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,15 (GCS 40/2, 392).
93 Vgl. Basilius, *ep.* 40,3 (Courtonne I).

bezeugt unter anderem Cassian, wobei er vor allem gewisse Mönche vor Augen hat, die sich von ihrer Klostergemeinschaft aushalten ließen.[94]

Notizen dieser Art lassen erkennen, dass die Kirche in den ersten Jahrhunderten über organisierte Strukturen der Nächstenliebe nachdachte und entsprechende Einrichtungen entwickelte. Da die Gütergemeinschaft der Urgemeinde als das Ideal der christlichen Nächstenliebe gilt, geht es also nicht bloß um die Versorgung von Randgruppen, sondern um den Aufbau einer solidarischen Gemeinschaft.

Was das Wesen der Kirche als ganze prägen soll, wird in den Klöstern als gewissermaßen mikrokosmisches Abbild der Gesamtkirche besonders deutlich: Cassian weist den Klöstern die Aufgabe zu, für die Grundversorgung der einzelnen Mönche so aufzukommen, dass diese sich nicht individuell auf die Sicherung ihres Lebensunterhalts konzentrieren müssen, sondern die Freiheit der Besitzlosigkeit nutzen können, um ihr Leben ganz auf Gott auszurichten.[95] Einmal mehr wird hier deutlich, dass der Begriff der Vollkommenheit im patristischen Verständnis nicht so sehr die asketische Leistung des einzelnen bezeichnet, sondern seine ungeteilte Hingabe an Christus.

Das Ideal der Alten Kirche ist also die *Gütergemeinschaft* nach dem Vorbild der Apostelgeschichte (vgl. Apg 4,32), nicht die *Armut,* obgleich die patristische Literatur auch durchzogen ist von Mahnungen, die sich nicht nur an einzelne, sondern an die Kirche als Gemeinschaft richten, keine Güter anzuhäufen und sich nicht vom Reichtum und dem Streben danach beherrschen zu lassen.[96]

5. Lohnt sich der Verzicht auf Vermögen und Eigentum?

Über die Frage nach der Motivation zum Verzicht auf Besitz und Ansehen, nämlich der „Schatz im Himmel“, findet eine intensive Auseinandersetzung statt, sowohl innerhalb der Theologie, als auch mit entschiedenen Gegnern des Christentums (Celsus, Julian Apostata).

Jesus stellt dem jungen Mann als Belohnung für den Verzicht auf seinen Besitz einen „Schatz im Himmel“ in Aussicht. Die patristischen Auslegungen befassen sich mit der Frage, wie dieses „Tauschangebot“ theologisch zu verstehen sei. Grundsätzlich geht es darum: Der Mensch tauscht seine irdischen und vergänglichen Güter gegen den himmlischen, unvergänglichen Schatz ein.[97] In diesem Sinn begegnet Mt 19,21 etwa in den *Taufkatechesen* Cyrills von Jerusalem.[98] Allerdings begegnen in den patristischen Auslegungen immer wieder Warnungen vor einem oberflächlichen Verständnis dieses Tauschhandels in dem Sinne, dass

94 Vgl. Cassian, *conl.* 24,26 (CSEL 13).

95 Vgl. Cassian, *conl.* 24,26 (CSEL 13).

96 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 56,5 (PG 58, 556); *hom. in Mt* 47,4 (PG 58, 485f); *hom. in Mt* 46,4 (PG 58, 480).

97 Vgl. Augustinus, *serm.* 38,7 (CCL 41); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).

98 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 8,6 (Reischl/ Rupp).

man sich das Himmelreich einfach so einkaufen könnte. Die innere Einstellung zu Reichtum und Besitz ist entscheidender als die tatsächliche Größe des Almosens. Die äußere Wohltätigkeit kann noch so beeindruckend sein – sofern der Spender innerlich an seinem Besitz hängt und sein Leben vom Streben nach Wohlstand und Anerkennung bestimmt ist, verwirklicht er damit keine christliche Tugend und erwirbt sich keinen Schatz im Himmel.[99]

Bei Augustinus und Johannes Chrysostomus tritt sehr stark das Motiv der „Belohnung" in den Vordergrund. Nach ihrer Deutung stellt Jesus den „Schatz im Himmel" als Anreiz und Belohnung für ein entsprechendes Verhalten in Aussicht, nämlich für den Verzicht auf irdischen Besitz. Der Mensch, der danach handelt, macht einen Gewinn und keinen Verlust.[100]

Die Frage nach der eigentlichen Motivation für die Armut begegnet überdies in Gestalt einer spöttischen Bemerkung des Kaisers Julian Apostata, der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts noch einmal eine Restauration der heidnischen Religion anstrebte. In einem seiner Briefe mokiert sich Julian, der christlich erzogen wurde, über das „äußerst verwunderliche Gesetz", das den Christen „befiehlt, ihren Besitz preiszugeben, damit sie auf leichterem Weg ins Himmelreich gelangen", und er schlägt belustigt vor, die Gemeinde zu enteignen und das kirchliche Vermögen „den Soldaten zu geben", um den Christen auf diese Weise den Weg in den Himmel zu ebnen.[101] Vor dem Hintergrund, dass Julian auf das Ethos der klassischen Tugenden großen Wert legte und sich in eben jenem zitierten Brief selbst als „sanftmütig" (πραύς) und „menschenfreundlich" (φιλανθρώπος) gegenüber den Christen rühmt,[102] gewinnt seine Ironie gegen die vermeintliche Funktion der christlichen Armut eine zusätzliche Spitze: Julian hält das christliche Ideal der Armut für naiv, dumm und im Vergleich zum Ethos der philosophischen Tugenden für geradezu lächerlich.

Die kirchliche Antwort auf ein solch enges und im Grunde falsches Verständnis der Armut besteht einerseits – wie oben gezeigt – im Hinweis auf den inneren Zusammenhang der Armut mit den übrigen christlichen Tugenden, anderseits aber auch in dem Bemühen, nicht nur und nicht ausschließlich die Verheißung der jenseitigen Belohnung als treibende Ursache für die positive Sicht der Armut zu betonen. Dies kommt zum Beispiel bei Clemens von Alexandrien zum Ausdruck, der das Wort vom „Schatz im Himmel" nicht funktionell, sondern essentiell versteht; ihm geht es darum, dass Jesu Wort und Lehre angenommen wird, weil sie in sich gut ist, und nicht, weil sie das Mittel zu irgendeinem Zweck ist:

99 Vgl. Augustinus, *f. et. op.* 16,27 (CSEL 41); vgl. ebf. Hieronymus, *ep.* 66,8 (CSEL 54); *ep.* 71,4 (CSEL 55); vgl. ebf. Cassian, *conl.* 3,7 (CSEL 13); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 15,17 (GCS 40/2).

100 Vgl. Augustinus, *serm.* 38,7 (CCL 41); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).

101 Julian Apostata, *ep.* 115 (Bidez-Cumont, 179f).

102 Vgl. Julian Apostata, *ep.* 115 (Bidez-Cumont, 179).

> Man muss, wie ich meine, die Lehre des Heilands weder aus Furcht vor Strafe noch aufgrund der Verheißung einer Belohnung annehmen, sondern um des Guten selbst willen.[103]

Ebenso wie Clemens verbindet Gregor von Nazianz die Aufforderung aus Mt 19,21 mit einem Begriff der philosophischen Ästhetik und wählt aus dem platonischen Dreiklang des Wahren, Guten und Schönen die Schönheit: Für ihn kommt in der Armut, die durch den freiwilligen Verzicht entsteht, „Schönheit“ zum Ausdruck.

> Schön ist die völlige Besitzlosigkeit und die Verachtung des Geldes. (…) Christus erklärte dem Reichen (…), in diesem Verhalten liege die Vollkommenheit.[104]

Mit den ästhetischen Kategorien des Guten und Schönen, die um ihrer selbst willen anzustreben sind, weisen Clemens und Gregor auf ihre Weise darauf hin, dass der „Schatz im Himmel“ nicht als eine rein jenseitige Belohnung zu erwarten sei, sondern im Handeln nach dem Wort Christi bereits geschenkt wird.

Bereits bei Clemens von Alexandrien ist der Gedanke zu finden, dass Mt 19,21 vor allem im Sinn einer inneren Unabhängigkeit von Geld, Besitz und dem Streben nach Reichtum und Anerkennung zu verstehen sei, die sich äußerlich in einem bescheidenen Lebensstil und der Bereitschaft zu Freigebigkeit und Almosen zeigen soll. Damit benennt Clemens die Bescheidenheit als eine in sich gute und damit erstrebenswerte Grundhaltung, wobei er sich ausdrücklich auf Platon bezieht, der diese Wahrheit ebenfalls erkannt hatte.[105]

Das theologisch stärkste Argument für den Verzicht auf Vermögen und Besitz begegnet allerdings weder in der Verheißung auf zukünftigen Lohn, noch in der Unbedingtheit des Schönen und Guten oder der Tugend der Bescheidenheit, sondern in dem Hinweis, dass Jesus selbst als ein Armer gelebt hat. Wer ohne Besitz und bedürfnislos lebt, wird zum „Nachahmer des Herrn“[106]; so formuliert es Johannes Chrysostomus und zeigt damit, dass der Wert und die Bedeutung eines Lebens in Armut darin besteht, dass es *imitatio Christi* ist.

In einem ähnlichen Sinn versteht auch Origenes die Verheißung vom „Schatz im Himmel“ nicht primär als eine Belohnung, die außerhalb dessen läge oder verschieden von dem wäre, was der Mensch tut, um diesen Schatz zu erwerben; vielmehr bedeutet den Schatz im Himmel zu erwerben, „selbst himmlisch zu werden“[107]. Dies wird nicht auf einen Schlag erreicht, sondern stellt nach Origenes einen

103 Clemens von Alexandrien, *strom.* 4,6,29 (GCS 15).
104 Gregor von Nazianz, *or.* 14,4 (PG 35, 864).
105 Vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 2,3,36,2f (GCS 12) mit Bezug auf Platon (vgl. *Timaios* p 59B; *Nomoi* VII p 801b; V p 742A. 746E), der zur Wohltätigkeit gegenüber den Mitmenschen rät und die Nützlichkeit und Schlichtheit von Gebrauchsgegenständen einer luxuriösen Ausstattung vorzieht. Vgl. ebf. Basilius, *hom. div.* 2 (PG 31, 284).
106 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 90,4 (PG 58, 792).
107 Origenes, *comm. in Mt* 15,18 (GCS 40/2, 402).

lebenslangen Prozess dar, der den ganzen Menschen betrifft und verändert. Der Verzicht auf den materiellen Besitz ist dabei nur ein Teil des Ganzen, viel mehr aber ist er die Chiffre für das Loslassen all jener Begierden, die den Menschen daran hindern, seinen Blick auf Gott zu richten und so zu leben, dass er Christus ähnlich wird.[108]

Die innere Abhängigkeit von Geld und Ansehen kann sich nicht nur in geizigem Verhalten Ausdruck verschaffen, sondern auch in der pervertierten Gestalt eines öffentlichen Zur-Schau-Tragens der freiwillig gewählten radikalen Armut, wie Hieronymus kritisch anmerkt.[109] Nach Chrysostomus zeigt sich die wahre innere Freiheit von Besitz und dem Streben danach in der Bereitschaft zum Martyrium, in dem der Mensch nicht nur Hab und Gut, sondern sein Leben loslässt und dadurch wahrhaft „alles" aufgibt.[110]

Mt 19,22

Als der junge Mann das hörte, ging er traurig weg, denn er hatte ein großes Vermögen.

1. Ein Psychogramm des jungen Mannes

In einigen Auslegungen steht die Persönlichkeit des jungen Mannes im Blickpunkt, insofern sie aus seinem Verhalten, seiner Motivation und seiner Reaktion auf Jesus erhellt werden kann.
Origenes setzt mit seiner Erklärung der Szene am Alter des Mannes an:

> Hier ist nicht die Rede von einem älteren Mann (πρεσβύτερος/ *senior*) und auch nicht von einem Erwachsenen, der „das Kindliche abgelegt" (vgl. 1 Kor 13,11) hat, sondern von einem Heranwachsenden (νεανίσκος/ *adolescens*), der das Wort hörte und traurig wegging.[111]

Für die Beurteilung des Verhaltens spielt das jugendliche Alter die entscheidende Rolle. Dem Begriff „Jugendlicher" (νεανίσκος) entsprechend, den das Evangelium verwendet, bewertet Origenes die Reaktion des jungen Mannes als ein Handeln, das offensichtlich keiner reifen Entscheidung entspringt. Ausdrücklich spielt Origenes auf 1 Kor 13,11 an, wo Paulus die Erkenntnis Christi und die Fähigkeit zur Liebe und Nachfolge als einen Prozess des Reifens beschreibt, der sich analog der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen vollzieht. Der Begriff, den Paulus im Korintherbrief für Erwachsen-Sein verwendet, ist derselbe, den

108 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,18 (GCS 40/2, 402).
109 Vgl. Hieronymus, *ep.* 58,2 (CSEL 54); vgl. ebf. Aristides von Athen, *apol.* 16,2 (Goodspeed).
110 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
111 Origenes, *comm. in Mt* 15,19 (GCS 40/2, 403).

Jesus in Mt 19,21 für „vollkommen sein" verwendet: τέλειος. „Junger Mann" ist demnach nicht bloß ein Hinweis auf sein biologisches Alter, sondern auch auf seine mangelnde spirituelle Reife, aus der sich seine Enttäuschung erklärt: Er war „noch sehr jung in seiner Seele"[112] und eben noch nicht dazu bereit „erwachsen" (τέλειος) zu werden.

Diese psychische beziehungsweise geistliche Unreife, die dazu führt, dass der junge Mann sich von Jesus abwendet, wird auch bei anderen Autoren thematisiert. Nach Johannes Chrysostomus kommt er „voll Freude und mit gutem Willen"[113], seine Aufrichtigkeit wird nicht angezweifelt, sein Eifer und sein Interesse mit Wohlwollen bemerkt.[114] Dennoch offenbart sich in dem starken Widerspruch zwischen seiner engagierten Frage nach dem Leben und seiner wortlosen Ablehnung des Angebots Jesu eine „Unbeständigkeit seines Charakters"[115] und ein „Zwiespalt in seinem Innern"[116]. Basilius bestätigt ihm eine personale Unreife, die sich in dieser seltsamen Mischung verschiedener Kräfte ausdrückt, von denen sein Wille hin und her gerissen wird.[117] Letztlich siegt die „Leidenschaft" (ἐπιθυμία/ *cupiditas*), die ihn so überwältigt, dass er keine Worte mehr findet, sondern sprachlos weggeht.[118] Chrysostomus hält die Szene für ein beispielhaftes Lehrstück über das Ausgeliefertsein des Menschen an seine Leidenschaften, die ihn so beherrschen, dass er das Gute nicht mehr erkennen kann.[119] Nach Augustinus bewirkt dieser Zustand, dass der Mann die Worte Jesu mit „völlig verdrehtem Herzen" *(perverso corde)*[120] hört und also nicht richtig erfassen kann.

Die Auslegungen unterscheiden also zwischen dem guten Eifer, der den jungen Mann zu Jesus hindrängt, und der Leidenschaft beziehungsweise Begierde, die ihn davon abhält, dem Wort Jesu zu folgen.

Clemens von Alexandrien bereichert das patristische Bild des jungen Mannes noch um einen weiteren Aspekt. Für ihn bedeutet die Leidenschaft, von der die Seele des Mannes besetzt ist, nicht bloß eine grundsätzliche Schwächung seiner Willenskraft, sondern die destruktive Macht der Begierde bewirkt sogar einen Verlust der gesamten Lebensorientierung.[121] Der junge Mann weiß nicht mehr, was das Richtige ist, er verliert das Ziel und den Sinn seines Lebens aus dem Auge. Clemens bringt daher die vorliegende Perikope in einen Zusammenhang mit der Erzählung von Martha und Maria (Lk 10,38–42). So wie Martha ihre ganze Energie in vielerlei Beschäftigungen und Sorgen aufgehen lässt und dabei das Wesentliche aus dem

112 Origenes, *comm. in Mt* 15,19 (GCS 40/2, 404).
113 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
114 Vgl. Basilius, *hom.* 6,1 (PG 31); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
115 Basilius, *hom. div.* 1 (PG 31, 279).
116 Basilius, *hom. div.*1 (PG 31, 279).
117 Vgl. Basilius, *hom. div.* 1 (PG 31, 279).
118 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
119 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
120 Augustinus, *serm.* 86,2 (PL 38, 524).
121 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 10,5 (GCS 17).

Blick verliert, so bezeugt auch der Einblick in das Leben des jungen Mannes, den die Szene aus Mt 19,16ff bietet, dass er „weder die Fähigkeit, noch den Willen, noch die Kraft hat, die *eine* Tat des Lebens zu vollbringen“[122], weil ihn seine Leidenschaften in verschiedene Richtungen zerren und ihn so daran hindern, eine echte Entscheidung zu treffen.

Dementsprechend interpretiert Origenes die Traurigkeit, mit der der junge Mann Jesus verlässt, als jene „Traurigkeit der Welt“, von der Paulus in 2 Kor 7,10 spricht und die eben nicht „Sinnesänderung zum Heil“ (2 Kor 7,10) bewirkt, sondern die Willenskraft völlig zum Erliegen bringt.[123] Dem jungen Mann, der sich eben noch angeregt mit Jesus unterhielt, verschlägt es – wie Chrysostomus bemerkt – sogar die Sprache angesichts der Überforderung, sich für den Weg zu entscheiden, den Jesus ihm anbietet.[124]

2. Reich und berühmt sein wollen – ein falsches Ideal

Neben dem jugendlichen Alter, mit dem Origenes und einige andere Exegeten das Verhalten des jungen Mannes erklären, finden sie noch eine weitere Ursache für seine Reaktion. Diese scheint weitgehend unabhängig vom Lebensalter und ein allgemein menschlicher Wesenszug zu sein. Es handelt sich um die verbreitete Vorstellung, dass „Reichtum und Ruhm (…) etwas Gutes“ seien, und von dieser Annahme gelte allgemein, dass „wir [d. h. die Menschen insgesamt] davon schwer abzubringen“[125] seien. Origenes benennt hier die grundlegenden Wertvorstellungen des Menschen, die mit Jesu Aufforderung, allen Besitz aufzugeben, radikal in Frage gestellt werden. Der Mensch solle vielmehr erkennen, dass das Angebot Jesu darin besteht, scheinbare Güter, die sich symbolisch im materiellen Besitz verdichten, gegen das einzig wahre Gut, nämlich das ewige Leben einzutauschen. Augustinus spricht davon, dass die irdischen Güter und Werte durch die Entscheidung zur Nachfolge nicht verloren gehen *(perdere),* sondern übergehen und sich wandeln *(migrare)* in ewigen Besitz.[126] Das Problem des jungen Mannes besteht nun darin, dass er Jesus nicht glaubt, weil dessen Wort seine Vorstellungskraft und seine Erfahrungswelt überschreitet. Für Petrus Chrysologus bietet sich in diesem Zusammenhang der Vergleich mit dem Vertrauen an, das ein Patient seinem Arzt entgegen bringen muss, damit er geheilt werden kann:

> Wem sein Leben teuer ist, dem ist kein Mittel zu hart. Der Arzt wird ihm nicht unwillkommen sein, auch wenn dieser ihn durch Schmerzen zum Heil zurückführt.[127]

---

122 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 10,5 (GCS 17, 166).
123 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,19 (GCS 40/2, 404).
124 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
125 Origenes, *comm. in Mt* 15,19 (GCS 40/2, 403).
126 Vgl. Augustinus, *serm.* 38,7 (CCL 41, 482).
127 Petrus Chrysologus, *serm.* 167,6 (CCL 24B, 1028).

Dass der Abschied von Besitz und Ansehen nicht leicht ist, gerade für einen, der „ein großes Vermögen“ hat, wird dabei keineswegs in Frage gestellt;[128] dennoch wird das Vermögen als etwas begriffen, das dem Heil des Menschen im Weg steht. Da der Mensch dies aber nicht einsieht, gleicht er einem Kranken, der sich einerseits nach Heilung sehnt, es anderseits aber ablehnt, den entsprechenden Schritt zu tun, der seinen Heilungsprozess in Gang setzen würde. In einer solchen depressiven Antriebslosigkeit und Unentschiedenheit drückt sich die „Traurigkeit der Welt“ (2 Kor 7,10) aus. Basilius illustriert mit dem Bild vom Arzt und seinem Patienten nicht nur das mangelnde Vertrauen zu Jesus, sondern auch die krankhafte Ichbezogenheit des Menschen, der sich krampfhaft an das klammert, was sein Eigen zu sein scheint:

> Wenn ein Arzt dir die von Natur oder Krankheit verkrüppelten Glieder gesund zu machen verspräche, so würdest du das nicht mit trauriger Miene anhören. Weil aber der große Seelenarzt dich, dem es doch sogar am Notwendigsten fehlt, vollkommen machen will, nimmst du die Gnade nicht an, sondern bist traurig und niedergeschlagen. (…) Deine Schätze sind ja inniger mit dir verwachsen als die Glieder deines Leibes, und die Trennung davon bereitet dir Schmerzen wie eine Amputation.[129]

Basilius beobachtet am Verhalten des jungen Mannes einen allgemein menschlichen Wesenszug und kommt zu dem Schluss, dass die Menschen sich bereitwillig auf Religion und Spiritualität einlassen, solange dabei von ihnen nichts wirklich Anstrengendes gefordert wird und keine außergewöhnlichen Ansprüche an sie gestellt werden. Damit erklärt er den Umstand, dass der junge Mann eine ganze Reihe von Geboten aufzählen kann, die er erfüllt und damit seinen religiösen Pflichten nachkommt.[130] Im entscheidenden Punkt aber, wo es darauf ankommt, dass er sich selbst transzendiert und um eines höheren Gutes willen das loslässt, woran sein Herz hängt, scheitert er und bringt weder den Willen noch die Kraft auf.[131] Basilius vergleicht den jungen Mann, der alle Gebote befolgt und dann doch vor dem letzten zurückschreckt mit einem Wanderer, der nicht am Anfang oder in der Mitte seines langen Weges, sondern kurz vor Erreichen seines Ziels aufgibt:, so dass die ganze Mühe umsonst war:

> Das Schicksal eines solchen jungen Mannes oder seinesgleichen scheint mir vergleichbar zu sein mit einem Wanderer, der eine Stadt sehen möchte und mutig seinen Weg fortsetzt, bis er kurz vor den Stadtmauern in einem Gasthaus Halt macht, sich dann nicht mehr überwinden kann, die kleine Anstrengung der letzten Etappe auf sich zu nehmen,

128 Vgl. Augustinus, *f. et. op.* 16,27 (CSEL 41).
129 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 1 (PG 31, 282).
130 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 3 (PG 31, 286f).
131 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 3 (PG 31, 286f); vgl. ebf. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 10,5 (GCS 17).

> sich dadurch um den Anblick der Sehenswürdigkeiten dieser Stadt bringt, wodurch der ganze Weg umsonst war.[132]

Im Unterschied etwa zu Chrysostomus und Origenes, die beide die „Leistung" des jungen Mannes, nämlich dass er trotz seines jugendlichen Alters guten Gewissens von sich behaupten kann, er habe etliche Gebote gehalten, für anerkennenswert halten, urteilt Basilius ungleich härter. Am Verhältnis des Mannes zu seinem Vermögen entscheidet sich nach Basilius die Echtheit und Aufrichtigkeit aller anderer Tugenden.[133]

Die Traurigkeit des jungen Mannes hat nicht nur ihre Ursache in seiner Selbstbezogenheit und in seinem mangelnden Vertrauen zu Jesus, sondern auch in einer schwachen Vorstellungskraft, die ihm nicht gestattet, sich das himmlische Leben als etwas auszumalen, das die Welt, die er kennt, unvergleichlich übertrifft:

> Selbst wenn dir deine irdischen Güter ins ewige Leben nachfolgten, dann dürftest du doch nicht ängstlich um sie besorgt sein, weil sie von den dortigen Herrlichkeiten völlig in den Schatten gestellt würden. (…) Du bist doch auch nicht traurig, wenn du dein Gold hergibst und dafür ein Pferd erhältst. Aber wenn du Vergängliches hingibst und dafür ein Himmelreich bekommst, dann weinst du![134]

Mt 19,23f

Da sagte Jesus zu seinen Jüngern: Amen, das sage ich euch: Ein Reicher wird nur schwer in das Himmelreich kommen. Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.

1. Was Jesus seine Jünger lehren will

Nachdem der junge Mann sich abgewandt hat und weggegangen ist, wendet Jesus sich seinen Jüngern zu und kommentiert das vorangegangene Geschehen. Chrysostomus setzt sich mit der Frage auseinander, weshalb Jesus sich mit diesem Wort an seine Jünger wendet, obwohl diese vom Problem des Reichtums – den Angaben der Evangelien zu den sozialen Verhältnissen der Jünger entsprechend – offensichtlich doch nicht betroffen seien.[135] Nach Chrysostomus verfolgte Jesus zwei Absichten damit, dass er den Vergleich mit dem Kamel an seine Jünger richtete: Einerseits wollte er ihnen zeigen, dass in seinen Augen der Wert eines Menschen nicht von seinem Vermögen abhängt und dass die Jünger sich darum „ihrer Armut

132 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 3 (PG 31, 287).
133 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 3 (PG 31, 287).
134 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 3 (PG 31, 287).
135 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).

nicht zu schämen brauchen“[136]. Anderseits legte Jesus auch Wert darauf, dass seine Jünger verstehen, worum es ihm geht. Deshalb wendet er sich seinen Jüngern zu und führt mit ihnen ein klärendes Gespräch darüber, warum er den Mann dazu aufgefordert hatte, seinen Besitz aufzugeben.[137] Bestärkung und Belehrung der Jünger sind demnach die Intention des Dialogs, der sich an die Szene mit dem reichen jungen Mann anschließt.

2. Die Originalität Jesu

Innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Origenes und dem heidnischen Kritiker des Christentums, Celsus, bemerkt Celsus, dass Jesu Vergleich zwischen dem Kamel, das durch ein Nadelöhr geht, und dem Reichen, der in das Himmelreich gelangt, keineswegs originell sei, sondern dass er lediglich eine Einsicht aufgreife, die Platon längst vor Jesus formuliert habe. Celsus bezieht sich dabei offenbar auf eine Schlussfolgerung, die Sokrates in den *Nomoi* zieht:

> Und so ist denn unsere Behauptung bewiesen, dass die übermäßig Reichen nicht wirklich tugendhaft sind. Sind sie aber dies nicht, so sind sie auch nicht glücklich.[138]

Dieser Gedanke berührt sich durchaus mit jener Einsicht, die von einigen Kirchenvätern, darunter besonders Basilius, Johannes Chrysostomus und Augustinus, deutlich ausgesprochen wird: dass Menschen, die der Habsucht verfallen sind und in deren Leben sich alles darum dreht, ihr Vermögen und ihr gesellschaftliches Ansehen zu vergrößern, weder glücklich noch zufrieden sind. Dabei fehlt auch der Aspekt nicht, dass Reichtum in einem Zusammenhang mit Sünde steht, dem sich niemand ganz entziehen kann. Origenes bestätigt Platons Einsicht mit der Formulierung:

> Es ist unmöglich, dass ein außerordentlich guter Mensch zugleich auch außerordentlich reich ist.[139]

Zugleich bestreitet Origenes allerdings, dass Jesus diese Erkenntnis über den Menschen aus der antiken Philosophie übernommen haben konnte:

> Er wurde bei den Juden geboren und erzogen, für den Sohn des Zimmermanns Josef gehalten, wurde nicht nur nicht in den Wissenschaften der Griechen, sondern nicht einmal in denen der Hebräer unterrichtet.[140]

136 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
137 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605).
138 Platon, *Nom.* 5,743 (Schöpsdau, 48).
139 Origenes, *Cels.* 6,16 (SC 147).
140 Origenes, *Cels.* 6,16 (SC 147).

Darüber hinaus betont Origenes, dass die Sinnspitze des Gleichnisses Jesu eine ganz andere sei als die des – vermeintlichen – platonischen Vorbilds: Steht bei den heidnischen Philosophen der Reiche und sein Glück im Mittelpunkt, so ist das Zentrum in den Gleichnissen Jesu stets das Reich Gottes. Auch wenn die Bilder sich ähneln, ist der Akzent grundverschieden. Platons Gleichnis hat eine anthropologische Mitte, es geht um die moralische Integrität und das glückliche Leben, während Jesu Gleichnis eine theologische Mitte hat: „Das Kamel wurde zum Abbild des Reichen gewählt, (…) da Jesus lehrte, der Weg, der zum Leben führt, sei eng und schmal."[141] Die Originalität Jesu besteht darum nicht so sehr in seiner Einsicht in das Wesen des Menschen, sondern darin, dass er den Menschen in eine Beziehung zum Reich Gottes stellt.

3. Reichtum an sich ist nicht schlecht

Die patristischen Quellen spiegeln eine lebhafte Diskussion über die Fragen wider, ob Reich sein an sich schon die Tür zum Himmel versperre oder ob nicht vielmehr der Umgang mit dem Besitz und die innere Haltung dem Geld gegenüber entscheidend seien. Einige Kirchenväter, darunter Clemens, Johannes Chrysostomus und Cyrill von Jerusalem, argumentieren dafür, dass der Reichtum an sich kein Hindernis für die Aufnahme des Menschen in den Himmel sei.

Eine grundsätzlich positive Einschätzung von Besitz wird von Clemens von Alexandrien in der Schrift *Welcher Reiche wird gerettet?* vertreten.[142] Diese Position findet sich bei mehreren Autoren der christlichen Antike wieder. Cyrill von Jerusalem formuliert in seinen *Taufkatechesen:*

> Reichtum, Gold und Silber gehören nicht, wie einige glauben, zur Herrschaft des Teufels. (…) Gott sagt: „Mir gehört das Gold und das Silber." (Haggai 2,8).[143]

Damit sieht er die für den Menschen wertvollen Güter, Gold und Silber, als Teil der Schöpfung Gottes, wodurch sie an sich nicht schlecht sind.[144] Es liegt vielmehr in der Hand des Menschen, wie er den Reichtum gebraucht, entweder zum Guten oder zum Schlechten.[145] Der Reichtum an sich ist etwas Wertneutrales (ἀδιάφορον) und hat den Charakter eines „Werkzeugs".[146] Cyrill von Jerusalem bezeichnet das Vermögen, sofern es als Werkzeug in diesem Sinn genutzt wird, sogar als „Schlüssel

---

141 Origenes, *Cels.* 6,16 (SC 147).
142 Weiterführende Literatur zur Schrift *Quis dives salvetur* vgl. J. Ulrich: *Clemens Alexandrinus' „Quis dives salvetur" als Paradigma für die Beurteilung von Reichtum und Geld in der Alten Kirche,* in: JBTh 21 (2006) 213–238; A. Lindemann: *Eigentum und Reich Gottes. Die Erzählung ‚Jesus und der Reiche' im Neuen Testament und bei Clemens Alexandrinus,* in: ZEE 50,2 (2006) 89–109.
143 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 8,6 (Reischl/ Rupp).
144 Vgl. ebf. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 14,4 (GCS 17).
145 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 14,4; 20,2 (GCS 17).
146 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 14,3 (GCS 17).

zum Himmelreich“[147]. Clemens verweist auf die Heilige Schrift, die selbst die entsprechenden Einsatzmöglichkeiten des Reichtums nenne: Nur mit einem gewissen Vermögen, das mehr ermöglicht als die Deckung des eigenen Bedarfs, kann der Mensch Jesu Aufforderung nachkommen, die Hungernden zu speisen und die Nackten zu bekleiden (vgl. Mt 25,35f);[148] sich „Freunde mit dem ungerechten Mammon“ (vgl. Lk 16,9) zu machen, setzt voraus, dass man über diesen Mammon verfügt.[149] Der Aufforderung: „Gib jedem, der dich bittet!“ (Lk 6,30) kann man nur nachkommen, wenn man etwas zum Geben hat; ebenso gilt das für das Wort des Apostels Paulus: „Gott liebt einen fröhlichen Geber.“ (2 Kor 9,7).[150]

Neben diesen Schriftworten spielt auch 1 Tim 6,17–19 eine wichtige Rolle innerhalb der Diskussion, ob der Reichtum an sich etwas Schlechtes sei oder nicht. Dieser Text wird als Beleg herangezogen, um zu zeigen, dass ein reicher Mensch nicht aufgrund seines Reichtums prinzipiell vom ewigen Leben ausgeschlossen bleibe. Hieronymus nennt als Beispiel eines Mannes, der dem im ersten Timotheusbrief beschriebenen entspricht, den Zöllner Zachäus (vgl. Lk 19,1–10), der zwar einen großen Teil, aber eben nicht sein ganzes Vermögen, abgibt.[151] Ähnlich wird auch der Reichtum Abrahams und der übrigen alttestamentlichen Patriarchen bewertet.[152] Sie seien nicht für sich selbst reich gewesen, sondern für andere und „hätten eher den Namen ‚Wohltäter Gottes‘ verdient als ‚Reiche‘“[153]. Augustinus ist sich dabei des Problems durchaus bewusst, dass 1 Tim 6,17–19 als ein Widerspruch zu Mt 19,23f empfunden werden konnte. Deshalb betonen er und andere Autoren, dass sich Jesu Wort nicht gegen den Reichtum als solchen richte, sondern gegen die Habsucht des Menschen und sein krankhaftes Streben nach Besitz und Ansehen.[154] Nach Chrysostomus liegt in dem Wort aus dem Timotheusbrief die Herausforderung für die Reichen nicht darin, ihren Reichtum aufzugeben, sondern „nicht überheblich zu werden“. Reichtum sei nur in Verbindung mit Stolz und Überheblichkeit ein Übel.[155] Damit geht Chrysostomus davon aus, dass der Mensch in der Lage ist, sein Verhältnis zu Geld, Macht und Ansehen zu kontrollieren. Cassian, der im Grunde ebenfalls die Meinung vertritt, dass Besitz im Sinne der Heiligen Schrift zu Gutem eingesetzt werden könne und solle, sieht die Fähigkeit des Menschen, dem Besitz gegenüber eine innere Freiheit zu bewahren, etwas kritischer:

---

147 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 8,6 (Reischl/ Rupp).

148 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 13,1 (GCS 17).

149 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 13,1 (GCS 17).

150 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 31,8 (GCS 17).

151 Vgl. Hieronymus, *ep.* 79,3 (CSEL 55).

152 Vgl. Hieronymus, *Pelag.* 1,10 (CCL 80); Johannes Chrysostomus, *stat.* 2,5 (PG 49, 40).

153 Hieronymus, *Pelag.* 1,10 (CCL 80).

154 Vgl. Augustinus, *ep.* 157,4,26f (CSEL 44); vgl. ebf. Clemens von Alexandrien, *paed.* 2,3,36,4 (GCS 12); Johannes Chrysostomus, *stat.* 2,5 (PG 49, 40).

155 Vgl. Johannes Chrysostomus, *stat.* 2,5 (PG 49, 40).

Wenn man das Gebot hat, von seinem Eigentum unaufhörlich den Bedürftigen mitzuteilen, so ist es schwer, nicht häufig in die Netze der Sünden zu fallen, obwohl man es mit aller Treue und Opferwilligkeit verteilt.[156]

4. Reichtum an sich ist ein Übel

Eine völlig andere Position als die meisten Kirchenväter vertritt Basilius von Caesarea. Nach seiner Überzeugung ist Reichtum an sich etwas Schlechtes, und der Mensch macht sich selbst etwas vor, wenn er glaubt, dem unheilvollen Einfluss des Geldes auf sein Wesen und seinen Charakter entgehen zu können. Basilius hält Vermögen und gesellschaftliches Ansehen für untrennbar an das Laster der Habsucht geknüpft. Vermögensbildung birgt nach Basilius ein enormes Suchtpotential in sich, das wie eine Lawine alle Bereiche des menschlichen Lebens überrollt. Hat der Mensch erst einmal die Grenze vom Erwerb des Lebensnotwendigen zum Luxus hin überschritten, geht ihm die Fähigkeit verloren, zwischen Nützlichem und Notwendigem einerseits und Sinnlosem und Überflüssigem anderseits zu unterscheiden:

Der Besitz von Reichtum an sich ist schon begehrenswert, auch wenn man gar keinen besonderen Nutzen davon hat. (…) Für die meisten ist der Reichtum nicht etwa begehrenswert im Blick auf Kleidung und Nahrung, sondern – und das ist geradezu eine Taktik, die der Teufel erfunden hat – der Reichtum lässt die Menschen tausend Dinge finden, die sie – koste es noch so viel – haben müssen, so dass sie schließlich das Überflüssige und Unnötige als etwas Notwendiges anstreben und kaum genug Ansprüche an das Leben stellen können.[157]

Basilius bringt ein Beispiel für einen solch aufwändigen Lebensstil: den Fuhrpark reicher Leute, der für jede Gelegenheit ein besonderes Fahrzeug zu bieten hat, wobei Pferd und Wagen nicht nur eine bestimmte Funktion erfüllen, sondern darüber hinaus so luxuriös ausgestattet sind, dass sie deutlich als Statussymbole erkennbar sind:

Da stehen tausend Vehikel herum; die einen tragen das Gepäck, die anderen die Menschen; mit Erz und Silber sind sie beschlagen. Man hält eine Unmenge Pferde, und wie bei den Menschen führt man bei ihnen nach dem Adel ihrer Väter eigene Stammbäume. Die einen Pferde tragen die Genussmenschen in der Stadt herum, andere nimmt man mit auf die Jagd, wieder andere braucht man zur Reise. Zäume, Gürtel und Halsbehänge – alles ist silbern und vergoldet. Purpurdecken schmücken die Pferde wie Bräute.[158]

156 Cassian, *conl.* 21,32 (CSEL 13).
157 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 2 (PG 31, 284).
158 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 2 (PG 31, 284f).

Die Habsucht lässt den Menschen glauben, reich zu sein sei ein Zweck an sich; das Streben nach Besitz hat nicht mehr die Funktion, den Lebensunterhalt zu sichern, sondern wird selbst zum Lebensziel, so dass der Mensch nichts anderes mehr im Blick hat als die Vermehrung seiner Güter und die Steigerung seines gesellschaftlichen Ansehens.[159] Dabei bewirkt der Reichtum nicht nur eine Korruption des einzelnen, sondern hat auch massive soziale Auswirkungen, insofern er die menschliche Gemeinschaft zerstört:

> Nichts widersteht der Gewalt des Reichtums, alles beugt sich seiner Tyrannei, alles zittert vor seiner Macht.[160]

Das Streben nach Reichtum und Ansehen setzt einen Mechanismus von Ausbeutung und Unterdrückung frei, dem sich niemand entziehen oder widersetzen kann:

> Der Habsüchtige ist ein schlimmer Nachbar. (…) Er scheut keine Zeit, kennt keine Grenzen, kümmert sich um keine Ordnung und Reihenfolge, sondern ahmt die Gewalttätigkeit des Feuers nach, ergreift alles, verzehrt alles. (…) Sind die Habsüchtigen einmal zu großer Macht gelangt, und haben sie bereits durch die von ihnen Vergewaltigten die Macht zu weiterem, noch größeren Unrecht bekommen, dann machen sie alle zusammen mit den zuvor Unterdrückten zu Sklaven, und eine gesteigerte Macht bietet ihnen noch mehr Gelegenheit, Unrecht zu tun. Denn jene, die zuerst ihre schlimmen Erfahrungen gemacht haben, leisten dem Gewalttätigen die erzwungene Hilfe, wo es darum geht, wieder andere zu schädigen und zu kränken. (…) Denn jeder bereits Geschädigte ist mehr darauf bedacht, nicht noch mehr zu verlieren, als darauf, sich für das erlittene Unrecht zu rächen.[161]

Vom Nachbarschaftsstreit bis zum Krieg der Völker lässt sich die Ursache auf Neid und Habsucht zurückführen.[162] Basilius vertritt sehr klar die Position, dass menschliche Güte und Wohltätigkeit sich nicht mit dem Streben nach Reichtum verbinden lassen:

> Wohin du das Auge wendest, siehst du die deutlichen Zeichen deiner Missetaten: hier die Tränen der Waisen, dort das Ächzen der Witwe, hier die Armen, die du misshandelt hast, da die Knechte, die du ausgepeitscht hast, die Nachbarn, die du geärgert hast.[163]

Die sozialen Auswirkungen des Reichtums sind verheerend. Basilius lässt darum keinen Versuch gelten, das Streben nach Besitz ethisch zu rechtfertigen. Der Hin-

159 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 2 (PG 31, 285).
160 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 5 (PG 31, 293).
161 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 5 (PG 31, 293).
162 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 7 (PG 31, 297).
163 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 6 (PG 31, 296).

weis auf die Zukunftssicherung für sich selbst oder auf die Vermögensbildung zugunsten der Kinder ist für Basilius nichts weiter als „ein beschönigender Vorwand der Habsucht“[164]. Er argumentiert, dass die Zukunft nicht in den Händen des Menschen liege, weil das, was am nächsten Tag auf ihn zukommt, außerhalb seiner Verfügungsgewalt liegt. Überdies seien die Kinder für ihr Leben und ihren Lebensunterhalt selbst verantwortlich, wobei Basilius sogar betont, dass ein reiches Erbe sich sogar eher negativ auf den Charakter und die Lebenstüchtigkeit des Erben auswirken kann.[165] Überhaupt nichts hält Basilius von dem Vorsatz, die Wohltätigkeit auf die Zeit nach dem Tod aufzuschieben und mittels eines Testaments für die Verteilung des Vermögens unter die Bedürftigen zu sorgen. Nicht nur, dass der Mensch durch Krankheit nicht mehr in der Lage sein kann, seinen Willen zu äußern und es gar nicht mehr dazu kommt, ein entsprechendes Testament aufzusetzen, sondern auch der Umstand, dass es keine Garantie gibt, dass ein Testament nach dem Willen seines Verfassers auch vollstreckt wird, lassen eine „posthume“ Großzügigkeit fragwürdig erscheinen.[166] Mit Bezug auf Jesu Gleichnis von dem reichen Bauern, der für seinen Überfluss eine zweite Scheune baut, aber nicht mehr dazu kommt, seine Ernte überhaupt zu genießen (vgl. Lk 12,13–21), kritisiert Basilius jede Form von aufgeschobener sozialer Verpflichtung:

> Dein Versprechen ist ja auch kein Beweis für deine Güte, sondern für deine Bosheit. Denn du versprichst, nicht um nachher zu geben, sondern um dem Geben in der Gegenwart auszuweichen. Was hindert dich denn, jetzt schon mitzuteilen? Gibt es keine Armen? Sind deine Scheunen nicht voll? Liegt der Lohn nicht bereit? Ist das Gebot nicht deutlich? Der Hungrige verschmachtet; der Nackte erstarrt vor Kälte; der Schuldner wird geängstigt, und du verschiebst das Almosen auf morgen?[167]

Basilius betont, dass der Mensch die Aufgabe hat, in diesem Leben Tugenden zu erwerben und gut zu handeln. Mit dem Tod endet für den Menschen endgültig die Verfügungsgewalt über seinen Willen und damit die Möglichkeit, sein Handeln in eine Richtung zu lenken, die es zu Lebzeiten nicht hatte.[168] Gute Taten können allenfalls vollendet, aber nicht durch eine testamentarische Anordnung neu initiiert werden. Was mit dem Erbe am Ende wirklich geschieht, liegt nicht mehr in der Macht des Verstorbenen; Rechtsanwälte und Angehörige haben viele Möglichkeiten, das Testament zu ihren Gunsten abzuändern.[169]

164 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 7 (PG 31, 297).
165 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 7 (PG 31, 300).
166 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 8 (PG 31, 300f).
167 Basilius von Caesarea, *hom. avar.* 6 (PG 31, 273), vgl. ebf. Ders., *hom. div.* 8 (PG 31, 301): Basilius bewertet die testamentarische Verfügung über die Verteilung des Besitzes mehr als Ausdruck von „Rache am Feind“ denn von „Liebe am Nächsten“.
168 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 9 (PG 31, 301).
169 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 8 (PG 31, 301).

> Wenn der Markttag vorbei ist, macht niemand mehr Geschäfte; und wer erst dann auftaucht, wenn der Kampf ausgefochten ist, wird nicht geehrt; wer kommt, wenn der Krieg vorbei ist, wird nicht als tapferer Held gerühmt. So hat man auch, wenn das Leben vollendet ist, keine Gelegenheit mehr, Werke zu tun, die Gott gefallen.[170]

Ein reicher Mensch muss seinen Besitz zu Lebzeiten an Bedürftige verteilen; Vermögen ist wie eine Last, die es im Lauf des Lebens abzuwerfen gilt, um am Ende frei zu sein für den Eintritt in den Himmel. Basilius verweist in diesem Zusammenhang auf Jesu Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (vgl. Lk 16,19–31):

> Dein Vorsatz ist verhängnisvoll: ‚Solange ich lebe, will ich Spaß haben; wenn ich tot bin, dann will ich die Gebote erfüllen.' – Auch zu dir wird Abraham sagen: ‚Du hast dein Gutes in deinem Leben empfangen.' Der schmale und enge Weg kann dich nicht aufnehmen, wenn du die Last des Reichtums nicht ablegst. Mit seiner Last bist du aus dem Leben geschieden; du hast sie nicht abgeworfen, wie dir geboten wurde. (…) Wenn du es schon nicht wagst, vornehme Gäste mit Resten abzuspeisen, wie kannst du es da wagen, Gott mit deinem Restvermögen versöhnen zu wollen![171]

Abgesehen davon, dass der Reichtum den Charakter des einzelnen verdirbt und verheerende Konsequenzen für das soziale Leben hat, indem er die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer werden lässt, führt Basilius als entscheidendes theologisches Argument für das christliche Ethos des Verzichts auf Reichtum und Ansehen die Selbstentäußerung Gottes in der Menschwerdung an:

> Glaube Christus, dem Ratgeber, der es gut mit dir meint, der dich liebt, der für uns arm geworden ist, damit wir durch seine Armut reich würden (vgl. 2 Kor 8,9), der sich selbst zum Lösegeld für uns hingegeben hat.[172]

Nach Basilius bedeutet Jesu Empfehlung an den jungen Mann, seinen ganzen Besitz aufzugeben, nichts anderes als die Kenosis des Gottessohns nachzuvollziehen und ihm auf diese Weise nachzufolgen.

5. Sinn und der Sinnlosigkeit der Armut

Aus dem Vorbild Jesu Christi geht klar hervor, dass der Verzicht auf den Besitz weder ein Zweck an sich noch ein Wert in sich selbst, sondern ein Dienst am Nächsten ist. Wie die Selbstentäußerung Gottes „für uns" geschah, hat der Verzicht auf Ansehen und Besitz eine soziale Dimension. In den Texten der Kirchenväter

---

170 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 8 (PG 31, 301).
171 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 9 (PG 31, 301).
172 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 9 (PG 31, 304).

begegnet darum nicht nur der Hinweis auf die Gütergemeinschaft der Gemeinde in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 4,32) und die gegenseitige Unterstützung der Gemeinden (vgl. 2 Kor 8,9–15), sondern darüber hinaus auch der Gedanke, dass die finanzielle und materielle Unterstützung der Christen untereinander kein einseitiger Akt der Wohltätigkeit ist, sondern der Empfänger zugleich auch Geber ist, insofern als er „geistlichen Überfluss" (ἐν πνευματικοῖς περίσσευμα)[173] besitzt und dadurch dem materiell Reichen zu Hilfe kommt, indem er für ihn betet, aber auch schon allein dadurch, dass er ihm die Möglichkeit gibt, Gutes zu tun.[174] Auf diese Weise entsteht aus den Reichen und den Armen die kirchliche Gemeinschaft, deren Ideal in der Apostelgeschichte beschrieben ist (vgl. Apg 4,32–35) und die in der Nächstenliebe gründet.[175] Darum kann Basilius sagen:

> Wer seinen Nächsten liebt wie sich selbst, besitzt nicht mehr als der Nächste.[176]

Dass es in der Kirche faktisch anders aussieht, beklagt Johannes Chrysostomus, der davon spricht, dass „eine schwere Seuche die Kirche befallen" (δεινὸν νόσημα εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἐμπέπτωκεν)[177] habe, insofern als innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft „Nutzen aus der Armut des Nächsten" gezogen werde. Das Gleichnis vom Kamel und dem Nadelöhr soll daher der Kirche immer wieder ihre ursprüngliche Gestalt vor Augen halten.

Aus Jesu Wort, dass ein Reicher nur schwer ins Himmelreich gelangt, wird keineswegs der Umkehrschluss gezogen, dass der Weg in den Himmel für einen Armen allein schon aufgrund seiner Armut offen stehe. Vielmehr sehen die patristischen Autoren in der Armut, die so groß ist, dass dem Betreffenden das Lebensnotwendige fehlt, eine nicht zu unterschätzende Gefährdung seiner ethischen Grundsätze. Wenn ein Mensch nur damit beschäftigt sei das tägliche Überleben zu sichern, habe er keine Freiheit mehr, ethische, religiöse oder kulturelle Werte anzustreben. Clemens von Alexandrien sieht sehr klar, dass der Mensch sich geistig nicht entfalten kann, wenn er beständig ums tägliche Überleben kämpfen muss:

> Es ist unmöglich und undenkbar, dass einer, dem es am Lebensnotwendigen fehlt, nicht in seinem Denken niedergebeugt und von dem Höheren abgehalten wird, da sein Sinn beständig darauf gerichtet ist, sich jenes auf irgend eine Weise oder irgend woher zu beschaffen.[178]

173 Origenes, *comm. in Mt* 15,17 (GCS 40/2, 397).
174 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,17 (GCS 40/2, 397); vgl. ebf. Hieronymus, *ep.* 79,4 (CSEL 55).
175 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 119,3 (CCL 36); vgl. ebf. ders., *cat. rud.* 23,42 (CCL 46); Origenes, *comm. in Mt* 15,15 (GCS 40/2, 392).
176 Basilius von Caesarea, *hom. div.* 1 (PG 31, 281).
177 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 56,5 (PG 58, 556).
178 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 12,5 (GCS 17, 167).

Origenes betont in der Auseinandersetzung mit Celsus, dass man aus der Tatsache, dass der Reichtum den Charakter verdirbt, keineswegs schließen dürfe, dass die Armut von selbst zur guten Formung des Charakters führe:

> Niemand würde alle Armen unterschiedslos loben wollen, denn die meisten von ihnen haben doch auch einen sehr schlechten Charakter.[179]

Ähnliche Überlegungen finden sich bei Augustinus, der weiß, dass einerseits Armut oft von Neid begleitet wird, und dass anderseits Hochmut nicht notwendig an Reichtum, sowie Demut nicht notwendig an Armut gebunden sein muss.[180] Zwar findet sich in den patristischen Auslegungen zu Mt 19,23f bisweilen der Hinweis auf die Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus, allerdings spielt der Gegensatz von Reichtum und Armut kaum eine Rolle für die Deutung, sondern es geht um die verpasste Chance der Nächstenliebe. Augustinus stellt fest: Aufgrund seiner Ignoranz gegenüber seinen Mitmenschen, nicht wegen seines Reichtums, kommt der Reiche nicht in den Himmel. Der arme Lazarus hingegen kommt in den Himmel nicht aufgrund seiner Armut, sondern aufgrund seiner Gottesfurcht *(meritum pietatis)*.[181]

6. Allegorische Deutung des Kamels

In den Deutungen des Bildworts vom Kamel und dem Nadelöhr steht nicht so sehr der Kontrast zwischen der Größe des Kamels und der Winzigkeit des Nadelöhrs im Mittelpunkt, sondern vielmehr zieht die Gestalt des Kamels die Aufmerksamkeit der patristischen Ausleger auf sich.

Das Kamel gilt als verunstaltetes, buckliges, verkrümmtes Tier, das keinerlei „Anmut und Zierlichkeit“[182] an sich hat.[183] Dadurch wird es zum Symbol des Menschen, dessen Seele von seinem Reichtum wie von einem Buckel verkrümmt und niedergedrückt wird.[184]

Ein weiterer Aspekt knüpft an die Vorstellung vom Kamel als einem Tier an, das mit fremden Lasten vollgepackt und schwer beladen ist und von einem fremden Willen geführt wird. Ebenso wird der Reichtum als etwas betrachtet, das den Menschen belastet und ihn – auch wenn es ihm selbst vielleicht gar nicht bewusst ist – einem oder sogar zahlreichen fremden Willen, Ansprüchen und Forderungen

179 Origenes, *Cels.* 6,16 (SC 147).
180 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 51,14; 132,4 (CCL 39).
181 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 51,14 (CCL 39).
182 Petrus Chrysologus, *serm.* 167,8 (CCL 24B, 1028).
183 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,20 (GCS 40/2, 406); ders., *Cels.* 6,16 (SC 147); Hieronymus, *ep.* 145 (CSEL 56/1); Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,24 (PG 56, 810f).
184 Ps.-Chrysostomus spricht von der *anima incurvata* und der *depressio animarum*, vgl. *hom. in Mt* 33,24 (PG 56, 811).

unterwirft, so dass er seinen eigenen Willen nicht ungeteilt auf das Reich Gottes richten kann.[185]

Neben dieser Deutung, die dem Kontext des Bildworts verpflichtet bleibt, kennen die patristischen Auslegungen seit Origenes auch eine allegorische Interpretation, in der der Vergleich vom Kamel und dem Nadelöhr auf die Kirche aus Juden und Heiden bezogen wird. Nach der Beschreibung des Kamels im Buch Levitikus (vgl. Lev 11,4), handelt es sich um ein Tier, das zu den Wiederkäuern gehört, und von daher als reines Tier gelten könnte, hätte es nicht ungespaltene Hufe, die schließlich dafür ausschlaggebend sind, dass es als rituell unreines Tier gilt und sein Verzehr vom Gesetz untersagt wird.[186] In seiner Eigenschaft als Wiederkäuer trägt es einen Anteil von Reinheit an sich. Dies wird von Ps.-Chrysostomus auf die Gotteserkenntnis der Heiden übertragen. Dadurch, dass die Heiden in ihrer Philosophie vernunftgemäß *(rationabiliter)* über Gott nachdenken, entsprechen sie dem kultisch reinen Aspekt des Kamels. Da aber ihre Lebensweise *(conversatio)* nicht ihrer Erkenntnis entspricht, sondern dahinter zurücksteht, bleibt ihre Gotteserkenntnis insgesamt defizitär. Das Motiv der „ungespaltenen Hufe“ wird dabei übertragen auf das fehlende Gegenüber beziehungsweise auf die mangelnde Komplementarität von „Glaube“ *(fides)* und „Werken“ *(opera)*.[187] Die verkrümmte Gestalt des Kamels gilt als Bild für den heidnischen Götzendienst, der im Widerspruch zur Rationalität des Menschen steht.[188]

Daneben bietet Ps.-Chrysostomus auch eine völlig andere Deutung des Wortes, in der er den Akt des Durchgangs des größten im Orient bekannten Tieres durch die kleinste denkbare Öffnung als ein Bild für die Menschwerdung und Passion Christi und die damit bewirkte Erlösung der Menschheit interpretiert.[189] Mit dieser allegorischen Auslegung entfernt sich der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* weitgehend vom ursprünglichen Kontext des Bildworts und betrachtet die einzelnen Erzählelemente isoliert voneinander. Der Bezugspunkt ist nun nicht mehr der Text des Evangeliums, sondern der theologische Gedanke von der soteriologischen Bedeutung des Kreuzestods Christi: Vom Nadelöhr ausgehend führen Ps.-Chrysostomus‘ Überlegungen zur Funktion der Nadel, die darin besteht Dinge zusammenzunähen. Christus verbindet durch sein Sterben Juden und Heiden in der Kirche zum einen Gottesvolk und versöhnt zugleich Menschen und Engel.[190] Im Horizont dieser Überlegungen erscheint schließlich auch das Kamel als Typus für Christus, und zwar im Blick auf das Tragen der Lasten und den dienenden Charakter

185 Vgl. Hieronymus, *ep.* 79,3 (CSEL 55).

186 Vgl. Origenes, *Cels.* 6,16 (SC 147); Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,24 (PG 56, 810f).

187 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,24 (PG 56, 811).

188 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,24 (PG 56, 810).

189 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom in Mt* 33,25f (PG 56, 812f); vgl. ebf. Augustinus, *serm. Cai.* 2,19,5 (MA 1).

190 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,25f (PG 56, 812f): Der Verfasser des *Opus Imperfectum* verbindet hier das Bild von der Nähnadel mit dem Gedanken vom Einheit und Frieden stiftenden Sterben Christi in Eph 2,13–16.

seiner Existenz: Christus trägt die Sündenlast der Welt und wird zum „Diener für alle“ (vgl. Mk 10,43 parr). Ähnliche Allegoresen bietet auch Augustinus. Er verweist darauf, dass kein Mensch einem Kamel Lasten aufbürden kann, wenn es sich nicht vorher auf den Boden niederlegt und sich klein macht: „So hat sich auch Christus selbst erniedrigt bis zum Tod.“[191]

Überdies wird das Kamel auch als Symbol der Juden interpretiert, für die das Heil durch Christus wie ein winziges Nadelöhr ist, durch das sie mit ihrer Last, nämlich dem Kult und dem Gesetz, nicht hindurch kommen.[192] Dieser Gedanke wird vor allem vom Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* entfaltet, der großen Wert darauf legt, dass der Kult und die Thora echte Reichtümer sind, weil sie Israel von Gott gegeben wurden, und nicht bloß scheinbare Güter. Darum zeigt er auch großes Verständnis dafür, dass es den Juden nicht leicht fällt, sich vom Gesetz und dem Kult zu trennen:

> Wenn wir schon die Christen nicht davon überzeugen können, dass Reichtum zu verachten sei – sie sagen uns nämlich: Hätte Gott nicht gewollt, dass die Menschen Reichtümer besäßen, so hätte er sie nicht erschaffen –, um wie viel schwerer ist es, das jüdische Volk davon zu überzeugen, dass sie sich von ihren Reichtümern trennen, dem Gesetz und dem Kult, die sie ja von Gott bekommen haben? Sie sagen nämlich: Hätte Gott gewollt, dass Tempel und Kult verachtet würden, dann hätte er sie uns nicht als etwas anvertraut, das so viel Sinnhaftigkeit und Liebe *(tanta ratione et diligentia)* in sich hat.[193]

Dennoch erweist sich gerade dieser Reichtum als ein Hindernis für das Himmelreich. Dagegen ist „die ganze (religiöse) Kultur der Heiden unvernünftig und leer“[194] *(omnis cultura gentium irrationalis et vana),* so dass die Heiden im Grunde kaum etwas Wertvolles aufgeben müssen, um die Erlösung durch Christus anzunehmen.[195] In dieser Deutung gehen die Heiden *(das Kamel)* „leichter“ ins Himmelreich als die Juden *(der Reiche).*[196]

Insgesamt zeigt sich in den allegorischen Deutungen des Vergleichs vom Kamel und dem Reichen eine große Bandbreite an Spielarten der Übertragung. Dabei haben alle Interpretationen eine grundlegende Gemeinsamkeit: Sie bleiben dem ursprünglichen Sinn des Wortes insofern verpflichtet, als sich jede Allegorese auf die Erlösung des Menschen, auf die Voraussetzungen und Umstände seines Wegs in das Himmelreich bezieht. Im Unterschied zu philosophischen Überlegungen über den Wert von Reichtum und Armut, die sich auf das Glück und das moralisch gute Leben des Menschen beziehen, geht es in den patristischen Interpretationen des Gleichnisses vom Kamel und dem Nadelöhr um mehr als nur Moralität. Das

191 Augustinus, *serm. Cai.* 2,19,5 (MA 1).
192 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,25f (PG 56, 812).
193 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,25f (PG 56, 812).
194 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,25f (PG 56, 812).
195 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,24f (PG 56, 811f).
196 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 110,6 (CSEL 95/4).

stellt bereits Clemens von Alexandrien in der ältesten umfassenden Auslegung dieses Textes deutlich heraus: Es geht um das Leben des Menschen im Herrschaftsbereich Gottes, und Gott beansprucht den ganzen Menschen mit all seinem „Vermögen“ (vgl. Dtn 6,4f; Mk 12,30).[197]

Mt 19,25f

Als die Jünger das hörten, erschraken sie sehr und sagten: Wer kann dann noch gerettet werden? Jesus sah sie an und sagte zu ihnen: Für Menschen ist das unmöglich, für Gott aber ist alles möglich.

1. Stellvertretende Bestürzung

Die Bestürzung der Jünger über Jesu Vergleich zwischen dem Kamel und dem Reichen wirft die Frage auf, warum sich die Jünger, die selbst „ja arm, sehr arm“[198] waren, solche Sorgen um ihr eigenes Heil machen. Johannes Chrysostomus möchte bei den Jüngern eine stellvertretende Betroffenheit entdecken:

> Sie waren um das Heil der anderen besorgt, hatten eine große Liebe zu allen und zeigen hier bereits die innere Haltung von Lehrern (τὰ τῶν διδασκάλων ἤδη σπλάγχνα ἀναλαβόντες). Aus diesem Grund brachten Jesu Worte sie in Angst und Besorgnis um die ganze Welt, so dass sie selbst Trost brauchten.[199]

Dieser Trost bleibt ihnen nicht vorenthalten, sondern wird ihnen in doppelter Hinsicht gewährt: Einerseits, indem Jesus sich ihnen zuwendet und sie anblickt. Sein Blick ist „voll Güte und Sanftmut“ und „ermutigt“ sie.[200] Anderseits stärkt Jesus die Zuversicht der Jünger, indem er ihnen ein weiteres Wort mitteilt, nämlich dass für Gott möglich ist, was in den Augen der Menschen unmöglich scheint. Dieses Wort rückt das Bildwort vom Kamel und dem Nadelöhr in das richtige Licht.

2. Die Bedingungen der Möglichkeit des Unmöglichen

Origenes stellt in aller Deutlichkeit heraus, dass es für ein Kamel vollkommen unmöglich sei, durch ein Nadelöhr zu gehen,[201] und Hieronymus bemerkt, dass bereits Aesop in seinen Fabeln auf ein ähnliches, wohl aber in seinem Kontrast

197 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 27,3 (GCS 17): Clemens versteht ἰσχύς im umfassenden Sinn, der auch das finanzielle Vermögen einschließt.
198 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 606).
199 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 606).
200 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 606).
201 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,20 (GCS 40/2, 406); vgl. ebf. Hieronymus, *Pelag.* 1,10 (CCL 80).

wesentlich schwächeres, Bild zurückgreift, um etwas Unmögliches auszusagen, nämlich dass eine Maus, wenn sie sich vollgefressen hat, nicht mehr durch ihr enges Mauseloch passt.[202] Das Unmögliche bleibt auch dann erhalten, wenn das Kamel zu einem „Schiffstau" (καμίλος) verkleinert wird, eine Textvariante, die in der Zeit der Alten Kirche offensichtlich nur ein einziges Mal vorkommt, nämlich bei Cyrill von Alexandrien.[203]

Clemens von Alexandrien und Johannes Chrysostomus vermuten, dass das Wort vom Kamel und dem Nadelöhr, losgelöst von seinem Kontext, jeden Reichen und jeden, der erkannt hat, dass schon das Streben nach Besitz und Reichtum mindestens genau so verhängnisvoll ist wie der Reichtum selbst, in Panik und Verzweiflung stürzen müsse, weil es die Unmöglichkeit der Rettung so klar ausspreche.[204] Origenes bemerkt, dass es für die richtige Interpretation entscheidend sei, den Kontext zu beachten, nämlich, dass Jesus vorher sagt, es sei „schwer" – und das heißt eben nicht unmöglich – für den Reichen ins Himmelreich zu gelangen, und dass er im Anschluss zu seinen Jüngern von der überbietenden Macht Gottes spricht. Dadurch kommt das Verhältnis von menschlicher Anstrengung und Gnade Gottes in den Blick. Das Bild vom Kamel und dem Nadelöhr bringt zwar etwas Unmögliches zum Ausdruck, ist aber eingerahmt von Aussagen, die die Rettung des Reichen nicht völlig ausschließen:

> Jesus sagt nicht: Ein Reicher wird nicht in das Reich der Himmel eingehen; hätte er nämlich so etwas gesagt, dann hätte er den Reichen vom Reich der Himmel ausgeschlossen. Er sagt aber: Ein Reicher wird schwer hinein kommen. Damit zeigt er, dass es für den Reichen schwierig, aber nicht unmöglich ist, das Heil zu erlangen.[205]

Nach Clemens von Alexandrien und Augustinus könnte das Bild vom Kamel und dem Nadelöhr bewirken, dass reiche Menschen in Verzweiflung geraten und sich von vornherein für verloren halten.[206] Ein solches Denken wäre aber nur dann berechtigt, wenn ein Reicher allein auf sein Vermögen vertraute, an seinem Reichtum festhielte und ihn noch zu vermehren suchte.[207] Clemens empfiehlt

202 Vgl. Hieronymus, *ep.* 79,3 (CSEL 55) mit Bezug zu Horaz, *ep.* I 7,29ff.

203 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Mt fragm.* 219 (TU 61, 226). Die zweite Veränderung des jesuanischen Bildes, die sich im Lauf der Auslegungsgeschichte entwickelt hat, ist die Vergrößerung des Nadelöhrs zu einem Stadttor. Dies geht vermutlich auf Theophylakt von Bulgarien (11. Jh.) zurück und wird von Thomas von Aquin in der *Catena aurea* (II 145) zitiert. Weiterführende Literatur: M. Reiser: *Selig die Reichen! – Selig die Armen!,* in: EuA 74 (1998) 451–466; A. Nicolosi: *Cammello o gomena? In margine ad un paradosso evangelico (Mt 19, 24; Mc 10, 25; Lc 18, 25),* in: Adamantius 12 (2006) 302–305.

204 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 27,1 (GCS 17, 177); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 605f).

205 Origenes, *comm. in Mt* 15,20 (GCS 40/2, 405).

206 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 27,1 (GCS 17, 177); vgl. ebf. Augustinus, *serm. Cai.* 2,19,5 (MA 1).

207 Vgl. Augustinus, *ep.* 157,4,28 (CSEL 44).

darum, den Reichtum zum „Werkzeug" für die Gerechtigkeit zu machen, ihn für die Gemeinschaft einzusetzen und sich selbst von Geld und Ansehen unabhängig zu machen:

> Wer Vermögen und Gold und Silber und Häuser als Gaben Gottes besitzt und Gott, der es gegeben hat, damit zum Wohl der Menschen dient und sich dessen bewusst ist, dass er all dies mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt, und wer Herr seines Vermögens, nicht Sklave seines Besitzes ist und ihn nicht in seinem Herzen trägt und ihn nicht zum Ziel und Inhalt seines Lebens macht, sondern immer auch ein edles und göttliches Werk zu vollbringen sucht und fähig ist, wenn er einmal seiner Güter beraubt werden sollte, auch ihren Verlust mit Gelassenheit zu ertragen ebenso wie den Überfluss an ihnen: Wer all diese Eigenschaften hat, der wird vom Herrn selig gepriesen und arm im Geist genannt, würdig, ein Erbe des Himmelreichs zu werden, nicht ein Reicher, der das Leben nicht gewinnen kann.[208]

Wer auf diese Weise seinen Reichtum einsetzt, erfüllt das Gebot: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deinem ganzen *Vermögen.*" (Mk 12,30). Diese Lesart des Gebots aus Dtn 6,5 schließt im Begriff ἰσχύς das materielle Vermögen ein, das dadurch ganz im Dienst Gottes steht und den Menschen in seiner Hingabe nicht spaltet. In der Nächstenliebe konkretisiert sich damit die Gottesliebe. Augustinus nimmt darum in seiner Predigt über die Perikope Mt 19,21–25 Bezug auf Mt 25,34–40.[209] Überdies empfiehlt Clemens den reichen Christen, sich einen geistlichen Begleiter zu suchen, der den Umgang mit dem Vermögen und das Verhältnis des Reichen zu seinem Besitz im Blick hat:

> Es ist unbedingt notwendig, dass du einen Mann Gottes über dich setzt (…). Nimm dir vor, wenigstens auf einen einzigen zu hören, wenn er offen redet und dich streng zurechtweist und dabei doch freundlich um dich besorgt ist.[210]

Mit diesem Rat spannt Clemens den Bogen zwischen dem Engagement des Menschen und dem Wirken Gottes. Augustinus führt diesen Gedanken weiter, indem er zeigt, dass der Reiche zwar den Willen dazu haben müsse, sein Vermögen im Sinne der Nächstenliebe einzusetzen, dass er aber auf die Kraft seines Willens und seines geistig-seelischen Vermögens *(virtus)* allein genauso wenig wie auf seinen Reichtum vertrauen dürfe.[211]

Augustinus ordnet Jesu Wort in Mt 19,26b deshalb in den Kontext biblischer Aussagen über den Zusammenhang von menschlichem Wollen und göttlichem Wirken ein: Psalm 48 LXX spricht ausdrücklich davon, dass der Mensch, der sich

208 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 16,3 (GCS 17, 170).
209 Vgl. Augustinus. *serm.* 86,4 (PL 38, 525).
210 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 41,1 (GCS 17, 187).
211 Vgl. Augustinus, *ep.* 157,4,29 (CSEL 44).

allein mit seinem materiellen und geistigen Vermögen absichern will, sein Leben nicht vor dem Tod und dem endgültigen Scheitern bewahren kann. Im Neuen Testament betont Paulus, dass alles Gelingen des menschlichen Tuns vom Wirken Gottes abhängt und umfangen ist (vgl. Phil 2,12f); Jesus selbst stellt das Handeln seiner Jünger in den Horizont: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh 15,5). Vor diesem Hintergrund betont Augustinus, dass der Weg zum Heil keineswegs „für die Menschen leicht sei, wenn sie nur wollen"[212], sondern dass die Gnade Gottes dabei unbedingte Voraussetzung sei. Darum kann – nach Origenes – allein Gott bewirken, dass das Kamel durch das Nadelöhr passt, und zwar entweder, indem er das Kamel kleiner oder das Nadelöhr größer macht.[213] Beides liegt nicht in der Macht des Menschen. Für Origenes steht fest, dass dieses Geschehen für den Menschen unergründlich bleibt, weil es Geheimnis Gottes ist. Der Mensch kann einzig aus der Verheißung, dass für Gott nichts unmöglich ist, Hoffnung auf sein Heil schöpfen.[214] Das „Wie" der Rettung ist ganz und gar Sache Gottes und kann vom Menschen nicht durchschaut werden.[215]

In diesem Zusammenhang sei auf die Verarbeitung des Gleichnisses vom Kamel und dem Nadelöhr in der apokryphen Literatur hingewiesen. Die *Petrus- und Andreasakten* weiten das Bildwort zu einer phantastischen Erzählung aus, in der der Ritt eines Kamels durch ein Nadelöhr auf das Gebet des Apostels Petrus hin Wirklichkeit wird. Das Nadelöhr weitete sich so enorm, dass ein großes Kamel, auf dessen Rücken zudem noch die größte Sünderin der Stadt saß, spielend durch die Öffnung der kleinsten Nadel springen konnte.[216] Diese Episode dokumentiert sehr anschaulich den Unterschied zwischen dem theologischen symbolischen Denken eines Origenes und der volksfrommen „Materialisierung" der Geschichte, die in Gestalt des bizarren Mirakels die Aussage von der Glaubenskraft des Apostels vermittelt, die das Unmögliche möglich macht. Doch gerade darum geht es – den oben vorgestellten theologischen Auslegungen entsprechend – in Jesu Wort überhaupt nicht.

Ähnlich wie Clemens und Origenes argumentiert auch Chrysostomus: Jesu Wort, wonach für Gott leicht sei, was für Menschen unmöglich ist, soll den Menschen aus der drohenden Verzweiflung befreien, indem er daraus Hoffnung schöpft und den allmächtigen Gott um Hilfe bittet.[217] Der Beistand Gottes bewirkt, dass der Mensch seine Kräfte zum Guten einsetzen und so selbst etwas für seine Rettung tun kann. Chrysostomus zählt drei Maßnahmen auf: dem Besitz entsagen, das Geld verteilen und die böse Begierde ausrotten.[218] Der Hinweis auf die Macht Gottes wird

212 Augustinus, *ep.* 157,4,29 (CSEL 44).
213 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,20 (GCS 40/2, 407).
214 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,20 (GCS 40/2, 408).
215 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,20 (GCS 40/2, 408).
216 Vgl. *Acta Petri et Andreae* 13–23 (Lipsius/ Bonnet Aaa 2/1, 117–127); vgl. R.A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten I*. Braunschweig 1883, 553–555.
217 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,2 (PG 58, 606).
218 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,3 (PG 58, 606f).

dabei keineswegs als Abwertung der menschlichen Kraft und Möglichkeit beurteilt, sondern vielmehr als Ermutigung für den Menschen, mit seinen eigenen Fähigkeiten im Vertrauen auf Gottes Hilfe an seinem Heil mitzuwirken. Die Macht Gottes reduziert den Menschen nicht und beschränkt ihn nicht in seinem Wirken, sondern macht ihn größer und lässt ihn über sich selbst hinauswachsen.

3. Gottes Wirken in Schöpfung und Geschichte

Neben den Auslegungen, die sich auf die Frage nach der Möglichkeit der Rettung des Reichen beziehen, gibt es einige Deutungen, die Mt 19,26 aus seinem ursprünglichen Kontext herauslösen, um theologische Aussagen allgemeinerer Art zu formulieren. Tertullian schließt aus Mt 19,26 auf die besondere Eigentümlichkeit des Wirkens Gottes. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der schlichte Ritus der Taufe, in dem äußerlich am Menschen kaum eine Veränderung wahrnehmbar sei, denn aus dem Wasser, in das er hinabstieg, „kommt er gar nicht oder jedenfalls nicht viel reiner wieder hinaus“[219]. Die sakramentale Wirklichkeit der Taufe dagegen vollziehe am Menschen eine überwältigende existenzielle Veränderung. Am Sakrament werde somit die Eigenart des göttlichen Handelns sichtbar: Seine Weisheit wirkt am Törichten in dieser Welt, und seine Macht am Unmöglichen.[220] Damit versteht Tertullian die Macht Gottes nicht als eine ins Unendliche gesteigerte Macht jener Art, wie sie aus geschöpflichen Zusammenhängen bekannt ist, sondern als eine Macht, die die geschaffene Macht wesentlich transzendiert. Ebenso Gottes Weisheit: Gott ist nicht nur weiser als seine Geschöpfe, sondern seine Weisheit hat eine ganz andere Qualität.

Von diesem Gedanken Tertullians ist es kein weiter Schritt zur Rezeption von Mt 19,26 bei Justin und Origenes, die das „für Menschen Unmögliche, aber für Gott Leichte“ auf die leibliche Auferstehung beziehen und argumentieren, dass Gott hier etwas wirke, was die menschliche Vorstellungskraft übersteige und auch keine Analogien in den Jenseits-Vorstellungen der Philosophie oder anderer Kulturen habe.[221]

219 Tertullian, *bapt.* 2 (CSEL 20).
220 Vgl. Tertullian, *bapt.* 2 (CSEL 20).
221 Vgl. Origenes, *Cels.* 5,23 (SC 147); Justinus, *apol.* 1,19 (PTS 38).

Mt 19,27–30
– Bedingung und Belohnung

Übersicht

Der kurze Wortwechsel zwischen Jesus und Petrus (Mt 19,27–29) bildet den Abschluss der größeren Erzähleinheit Mt 19,16–30, der Perikope vom reichen jungen Mann, der Jesus nach den Bedingungen fragt, die er erfüllen muss, um das ewige Leben zu erlangen. Jesu Antwort, er solle alles verlassen und ihm nachfolgen, schlägt den jungen Mann in die Flucht, und das darauf folgende Gleichnis vom Kamel und dem Nadelöhr löst bei den Jüngern Jesu Bestürzung aus. Petrus dagegen greift Jesu Wort positiv auf und fordert Jesus dazu auf, näher zu erläutern, was die Jünger als Lohn für das Verlassen und die Nachfolge erwartet. In Mt 19,27–29 geht es um eine Bestimmung dessen, was „ewiges Leben" bedeutet.

Die patristischen Deutungen von Mt 19,27 gehen von der Frage aus, in welcher Hinsicht der arme Fischer Petrus und der reiche junge Mann überhaupt vergleichbar sind, und nehmen dabei noch einmal das Verhältnis des Menschen zu Reichtum und Besitz in den Blick.

Bei den Auslegungen zu Mt 19,28 gibt die Bestimmung des Begriffs „Wiedergeburt" (παλιγγενησία) die Richtung der Interpretation vor: Entweder ist die Taufe gemeint oder die Auferstehung. Entsprechend kommt es zu auf das Diesseits oder auf das Jenseits bezogenen Deutungen der übrigen Textelemente.

Mt 19,29 wird in seinem inneren Verhältnis zu Mt 19,28 betrachtet. Darüber hinaus stehen die eschatologische Spannung der Verheißung Jesu, die Situation zwischen Erwartung und Erfüllung, sowie die Frage nach dem Realitätsbezug der Verheißung des „Hundertfachen" im Zentrum des patristischen Interesses.

Der Vers Mt 19,30 wird in den patristischen Kommentaren zumeist als Bindeglied und Überleitung zum darauf folgenden Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg gesehen.

Mt 19,27

Da antwortete Petrus: Du weißt, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was werden wir dafür bekommen?

1. Der Unterschied: Die Radikalität des Willens und der Tat

In den Auslegungen dieses Verses geht es um das, was Petrus und die anderen Jünger von dem jungen Mann aus Mt 19,16–22 unterscheidet. Von Origenes bis zu Gregor dem Grossen wird immer wieder die Frage aufgeworfen, ob der als gewaltig zu vermutende Unterschied zwischen dem Besitz des reichen jungen Mannes und dem, was der Fischer Petrus sein Eigen genannt haben mochte, nicht auch einen entsprechenden Unterschied in der Tat des Verlassens ausmachen würde, also dass der Verzicht auf einen großen Reichtum mehr bedeutete als das Aufgeben einer wenig bemerkenswerten Habe.[1] Die patristischen Ausleger stimmen in der Meinung überein, dass Petrus und die übrigen Jünger kaum materielle Güter besaßen, jedenfalls „nicht mehr als wertlose, zerrissene Netze“[2] (Cassian), „Boot und Netz“[3] (Chrysostomus), „ein Haus (…) und vielleicht ein wenig Besitz“[4] (Origenes). Dass Petrus angesichts dieser Kleinigkeiten so selbstbewusst zu Jesus sprechen kann, muss eine Berechtigung haben, die nicht in der Vergleichbarkeit seines Vermögens mit dem Besitz des reichen jungen Mannes begründet ist.

Gregor der Grosse bietet für das selbstbewusste Auftreten des Petrus zwei Erklärungen an. Die eine sieht die Legitimation zu solcher Rede in der Radikalität der Tat. Es geht darum, restlos alles aufzugeben, und nicht nur einen Teil. Daher ist es nahezu gleichgültig, ob es sich beim Ganzen um ein großes oder um ein geringes Vermögen handelt; am Ende bleibt nichts übrig. In einer Predigt zu dieser Perikope sieht Gregor sich mit der Meinung seiner Gemeinde konfrontiert, es sei leichter und deswegen auch keine besonders erwähnenswerte Leistung, wenig Besitz aufzugeben als auf große Reichtümer zu verzichten. Gregor antwortet folgendermaßen:

> Der eine oder andere mag still bei sich denken: ‚Was oder wie viel war es denn schon, das die beiden Fischer aufgegeben haben, als der Herr sie rief? Sie besaßen doch so gut wie nichts!‘ – Es geht jedoch nicht um den äußeren Wert, vielmehr müssen wir auf die innere Einstellung schauen: Wer nichts für sich behält, der verlässt viel, wer alles aufgibt, und mag es auch noch so wenig sein, der verlässt viel. Gott schaut auf das Herz, nicht auf die Menge an Sachen. Zwar gibt es keinen festen Preis. Doch sicher ist: Das Reich Gottes kostet soviel, wie du besitzt. Es kostete Petrus und Andreas das Netz und das Boot, die Witwe kostete es

1 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,21 (GCS 40/2, 410); Cassian, *conl.* 3,10 (CSEL 13); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
2 Cassian, *conl.* 3,10 (CSEL 13).
3 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
4 Origenes, *comm. in Mt* 15,21 (GCS 40/2, 410).

> zwei Pfennige, und wieder einen anderen kostete es einen Becher kühlen Wassers. In den Augen Gottes ist niemals eine Hand von Gaben leer, wenn die Schatztruhe des Herzens von gutem Willen erfüllt ist.[5]

Zugleich nennt GREGOR in diesem Text auch die zweite Erklärung, nämlich die Radikalität des Willens und eine feste Entschlossenheit, die eine Umsetzung der Absicht in die Tat erst ermöglicht. Dem reichen jungen Mann hat – wie BASILIUS ausführt – genau diese Entschlossenheit und Willenskraft gefehlt.[6] ORIGENES drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

> Gott nimmt nicht das Gegebene, sondern den Willen an. Wer in ganz und gar lauterer Absicht eine geringere Gabe gegeben hat, den nimmt Gott mehr an und rechtfertigt ihn auch mehr als den, der von seinem größeren Besitz zwar mehr gegeben hat, aber aus weniger guten Motiven.[7]

Die Radikalität des Willens und der Tat zeigt sich auch darin, dass nichts zwischen die Absichtserklärung und ihre Verwirklichung tritt, weder ein zeitlicher Aufschub noch eine Sache, die sich als wichtiger erweist. ORIGENES zitiert aus der Berufungsgeschichte der Brüder Petrus und Andreas das „Sofort" (εὐθέως) ihrer Antwort auf Jesu Ruf (vgl. Mt 4,19f) und stellt dem die Antworten zweier missglückter Berufungen entgegen, bei denen der Berufene sich zuerst noch von seiner Familie verabschieden will (vgl. Lk 9,61) beziehungsweise sich erst noch um das Begräbnis seines Vaters kümmern möchte, bevor er sich Jesus anschließt (vgl. Mt 8,21).[8] In beiden Fällen ist der Wille des Berufenen nicht ungeteilt auf Jesu Ruf ausgerichtet, so dass einer anderen Sache der Vorrang eingeräumt wird.

Als Voraussetzung, die den vollständigen Verzicht auf Vermögen, Besitz und familiäre Bindungen ermöglicht, nennt ORIGENES das existenzielle Betroffensein vom Wort Gottes; die Apostel waren „betroffen (…) und verwundet von der Liebe zu Jesus und von dem menschenfreundlichen Dienst, den er ihnen verhieß"[9]. Die Liebe zu Jesus und der Dienst am Menschen entspringen demnach ein und derselben „Verwundung" des Menschen durch Gottes Anruf. Nach ORIGENES erweist sich darum die Nächstenliebe als die konkrete Außenseite der Liebe des Menschen zu Gott und die praktische Antwort auf die existenzielle Begegnung mit seiner Wirklichkeit.[10]

---

5 GREGOR DER GROSSE, *in evang.* 5,2 (FC 28/1).
6 Vgl. BASILIUS VON CAESAREA, *hom. div.* 1 (PG 31, 280).
7 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,21 (GCS 40/2, 410).
8 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 15,21 (GCS 40/2, 411f).
9 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,21 (GCS 40/2, 412).
10 Dieser Gedanke wird von Augustinus mit der Gebets- und Gütergemeinschaft der Urgemeinde (vgl. Apg 4,32) als Ort der Verwirklichung der doppelten Ausrichtung der Antwort des Menschen auf Gottes Ruf in Verbindung gebracht: vgl. AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.*119,3 (CCL 36); DERS., *cat. rud.* 23,42 (CCL 46); vgl. ebf. ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *vit. Ant.* 2 (SC 400).

2. Allegorische Deutung: Das „Verlassen" der Sünde

Der Umstand, dass die Jünger nicht reich waren, legt eine allegorische Deutung ihrer Tat, „alles verlassen" zu haben, nahe. Origenes und einige andere Ausleger unterscheiden deshalb zwischen einer wörtlichen und einer übertragenen Interpretation des Verses Mt 19,27. Die wörtliche Auslegung bezieht sich auf das Verlassen von Besitz, materiellem Vermögen und gegebenenfalls auch von familiären Bindungen. Allerdings ist Origenes der Ansicht, dass diese Deutung wegen des geringen Vermögens der Apostel vielleicht doch nicht wirklich überzeugen könne.[11] Petrus müsse vielmehr etwas verlassen haben, was dem Reichtum des jungen Mannes wirklich entsprochen habe. Dies müsse auf der Ebene der inneren Anhänglichkeit und Abhängigkeit von den vermeintlichen „Gütern" liegen. Origenes, in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium, und später Cassian, im monastischen Kontext, kommen aufgrund dieser Überlegung zu dem Ergebnis, dass es auf der übertragenen Ebene um das Verlassen der menschlichen Neigung zur Sünde gehen müsse.[12] Petrus hatte zum Zeitpunkt, als er dieses selbstbewusste Wort zu Jesus sprach, bereits eine Entwicklung hinter sich, die ihren Ausgangspunkt in Lk 5,8 hatte, wo er zu Jesus sagte: „Geh weg von mir, ich bin ein sündiger Mensch!"[13] Die Sünde schaffte eine Distanz zu Jesus, während die Befreiung von ihr die Nähe und Nachfolge ermöglicht, von der Petrus in Mt 19,27 spricht. Gleichwohl kann der Mensch sich nicht in einem einzigen Augenblick von seinen Sünden und von seiner Neigung zum Sündigen losmachen; vielmehr gestaltet sich dieses Loslassen, wie auch Chrysostomus ausführt, als ein langer Prozess und bleibt eine lebenslange Aufgabe.[14]

Einerseits gibt es diese klare Unterscheidung zwischen dem wörtlichen und dem übertragenen Verständnis, anderseits begegnet in den Auslegungen zu diesem Vers auch immer wieder der Gedanke von der inneren Verbindung von Reichtum und Sünde, so dass wörtliche und übertragene Interpretation in diesem Punkt konvergieren. Besonders in Predigten zu diesem Thema wird das unheilvolle Ineinander von Geld und Sünde unterstrichen. Nach Johannes Chrysostomus etwa löst der Erwerb von Reichtum eine Lawine von Sehnsüchten aus, die durch den Erwerb neuer Güter nicht gestillt, sondern nur vermehrt werden. Basilius beschreibt in einer Predigt über Mt 19,16–30 sehr detailliert, wie der erfolglose Versuch der Befriedigung dieser Sehnsüchte von Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung begleitet ist.[15] Chrysostomus weist darauf hin, dass die Höllenqualen des reichen Prassers aus der Parabel Lk 16,19–31 im Bild des unstillbaren Durstes in

11 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,22 (GCS 40/2, 414).

12 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,22 (GCS 40/2, 414); Cassian, *conl.* 3,10 (CSEL 13).

13 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,22 (GCS 40/2, 414).

14 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,17 (GCS 40/2, 398); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,4 (PG 58, 608).

15 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. div.* 2 (PG 31, 284f); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,4 (PG 58, 608).

der Hitze des Feuers geschildert werden (vgl. Lk 16,24), da der Durst ein Spiegel der unstillbaren Habsucht sei, von der der reiche Mann zu Lebzeiten besessen war.[16] Dass die Unvereinbarkeit von Reichtum und Tugendhaftigkeit keine christliche Neuentdeckung ist, sondern bereits von heidnischen Philosophen gelehrt wurde, kann man bei Clemens von Alexandrien und Origenes nachlesen.[17] Der spezifisch christliche Beitrag zu dieser ethischen Problematik besteht nach Ansicht des Johannes Chrysostomus in der Beurteilung der Habsucht als „Wurzel aller Übel" (1 Tim 6,10); kein heidnischer Philosoph habe die Sache so klar wie der Apostel Paulus auf den Punkt gebracht.[18]

3. Die Jünger als Beispiel und Vorbild

Origenes, Chrysostomus und Ambrosius gehen der Frage nach, aus welchem Grund Petrus mit der Frage nach dem Lohn so selbstbewusst auftreten kann.

Origenes sieht die Berechtigung darin, dass Petrus erkannt habe, „etwas gar nicht Leichtes getan"[19] zu haben. Dabei ist seine Frage Ausdruck von Vertrauen, keine Forderung.[20] Ähnlich beurteilt Ambrosius die Sache: Petrus hat nicht nur die Pflicht des Gesetzes erfüllt, sondern ist dem Rat Jesu gefolgt; er hat mehr als das unbedingt Notwendige getan und hat daher auch das Recht, einen Lohn einzufordern – ganz im Unterschied zu dem Knecht aus dem Gleichnis Lk 17,10, der nur seine Pflicht erfüllte und eben dafür keine besondere Belohnung erwarten durfte.[21]

Johannes Chrysostomus weist noch auf einen weiteren Aspekt hin, mit dem der „Freimut" (παρρησία) des Petrus erklärt werden kann: Wie die Jünger innerhalb der ganzen Perikope, so hat Petrus hier in besonderer Weise eine stellvertretende Funktion: Er „spricht im Namen der ganzen Welt"[22] und repräsentiert die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten, die sich auf die Nachfolge Jesu einlassen. In ihrem Namen richtet er das Wort an Jesus. Dabei sind Chrysostomus zwei Aspekte wichtig: Der eine bezieht sich auf den logischen und zeitlichen Zusammenhang von Tat und Lohn. Entscheidend ist, dass Petrus die Frage nach dem Lohn nicht stellt, bevor er Jesus nachfolgt, sondern nachdem er bereits damit angefangen hat.[23] Der zweite Aspekt betrifft die „Leistung" der Apostel. Chrysostomus betont, dass sich die Apostel allesamt dadurch auszeichneten, dass sie gerade keine Großtaten vollbrachten und nichts Übermenschliches leisteten, sondern sich durch einfaches Los-

16 Vgl. Johannnes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,4 (PG 58, 608).
17 Zu der Erkenntnis des Zusammenhangs von Reichtum und Mangel an Tugend bei den griechischen Philosophen vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 2,3,36 (GCS 12); Origenes, *Cels.* 6,16 (SC 147).
18 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 63,4 (PG 58, 608).
19 Origenes, *comm. in Mt* 15,21 (GCS 40/2, 413).
20 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,22 (GCS 40/2, 414).
21 Vgl. Ambrosius, *vid.* 12 (SAEMO 14/1).
22 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
23 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).

lassen und schlichte Hingabe den Zugang zum Himmelreich verschafften. Darin bestehe die apostolische Nachfolge. Zwar habe Petrus auch Tote auferweckt, Lahme zum Gehen gebracht und andere spektakuläre Taten vollbracht, aber das alles sei nicht der Grund, weshalb er stellvertretend für die Menschheit vor Christus treten könne. Seine eigentliche „erfolgreiche Tat" (κατόρθωμα) bestehe vielmehr darin, für Christus alles andere aufgegeben zu haben.[24]

Die stellvertretende Funktion der Jünger hat noch eine weitere Dimension, auf die Chrysostomus hinweist. Dass die Geste des Gebens entscheidend ist und nicht die Menge des Gegebenen, wird bei ihm zu einem wichtigen Argument dafür, dass die Nachfolge für jeden Menschen und unter allen Voraussetzungen möglich sei. Konkret hat Chrysostomus die sozial Unterprivilegierten seiner Zeit vor Augen, die „nicht einmal das zum Leben Notwendige"[25] für sich selbst haben und keine Möglichkeit sehen, auf dem in dieser Perikope genannten Weg vollkommen zu werden, da sie nichts besitzen, was sie weggeben könnten. Genau deshalb trete Petrus vor Jesus und zeige damit, dass ein großer materieller Besitz keineswegs die Voraussetzung ist, um den Weg der Vollkommenheit zu gehen.[26]

Die Jünger übernehmen in dieser Szene also die Rolle der Repräsentanten all jener Menschen, die Christus nachfolgen wollen, und sie zeigen, dass die Nachfolge an keine Voraussetzung gebunden ist, die außerhalb des eigenen Willens liegt; das heißt, wer Christus folgen und das ewige Leben gewinnen will, braucht weder besondere Begabungen und Fähigkeiten, noch hat seine soziale Herkunft irgendeine Bedeutung.

Mt 19,28

Jesus erwiderte ihnen: Amen, ich sage euch: Bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.

1. Ein Sonderweg des Ps.-Chrysostomus: Mt 19,28 spricht von der Taufe

Die Interpretation von Mt 19,28 und der einzelnen Textelemente hängt wesentlich davon ab, wie der Zeitpunkt „bei der Wiedergeburt" (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ/ *in regeneratione*) theologisch bestimmt wird. Die meisten patristischen Exegeten denken bei der „Wiedergeburt" an die Auferstehung und deuten den gesamten Inhalt des Verses eschatologisch als „Verheißung für das Jenseits". Dieser Verheißung

24 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 90,4 (PG 58, 793).
25 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
26 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).

wird dann Mt 19,29 als „Verheißung für das Diesseits" gleichsam als Gegenstück gegenübergestellt.[27]

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* fügt sich allerdings nicht in dieses Schema ein und bietet damit innerhalb der patristischen Auslegungen eine durchaus originelle Deutung des Verses. Für ihn ist die „Wiedergeburt" im Kontext dieses Verses ein Bild für die Taufe, „durch die aus Menschenkindern Gotteskinder werden"[28]. Mit einer Anspielung auf Psalm 22,4 – „du thronst über dem Lobpreis Israels" – bezeichnet Ps.-Chrysostomus die Christen als den „Thron der Herrlichkeit" und kommt so zu einer konsequent ekklesiologischen Deutung aller Elemente des Verses. Sowohl der Thron Christi als auch die zwölf Throne der Apostel sind ein Bild für die Kirche.[29] Dabei bringen die einzelnen Throne der Apostel die je besondere Stärke beziehungsweise Tugend des Apostels zum Ausdruck. Bei Petrus war das der Glaube *(fides),* bei Johannes die Integrität *(innocentia).*[30] Damit wird den verschiedenen Ausprägungen der Nachfolge innerhalb der Kirche Rechnung getragen.

2. Die „Zwölf" – eine symbolische Größe

Die „Zwölf" werden als eine symbolische Größe betrachtet. Deshalb gilt die Verheißung nicht nur den Aposteln, sondern der ganzen Kirche.

Indem Ps.-Chrysostomus den Begriff der „Wiedergeburt" auf die Taufe bezieht, kommt er zu der Erkenntnis, dass Jesus sich mit der Verheißung nicht nur an die Jünger richtet, sondern an alle Menschen, die sich wie die Jünger in die Nachfolge Jesu begeben.[31] Diesen Gedanken teilt Ps.-Chrysostomus mit den meisten patristischen Auslegungen.[32] Augustinus bemüht sich in diesem Zusammenhang, aus der Zahl Zwölf eine Symbolik abzuleiten, die auf die Universalität der Kirche hinweist.[33] Darüber hinaus gewinnt Augustinus aus dem Vergleich mit anderen Texten des Neuen Testaments weitere Argumente dafür, dass sich die Verheißung nicht auf den Zwölferkreis beschränkt. Eins dieser Argumente findet Augustinus in der Tatsache, dass sich der Zwölferkreis noch während der apostolischen Zeit verändert hat: Dass Judas nicht mehr dazu gehört und Matthias nachgewählt wird,

27 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609); ders., *in Eph. hom.* 4,2 (PG 62, 33); Cassian, *inc.* 5,7 (CSEL 17); Origenes, *comm. in Mt* 15,23 (GCS 40/2, 415).

28 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,28 (PG 56, 814).

29 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,28 (PG 56, 814). Dieser Gedanke ist auch bei Augustinus in seiner Auslegung zum Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10) angedeutet: In Mt 19,28 verwirklicht sich an Christus und der Kirche die Verheißung aus 1 Sam 2,8: *suscitat in terra pauperem,* vgl. Augustinus, *civ.* 17,4,6 (CSEL 40/2).

30 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,28 (PG 56, 814).

31 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 815).

32 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,22 (GCS 40/2, 415); Ambrosius, *vid.* 12 (SAEMO 14/1); ders., *in Lc.* 7,14 (CCL 14); Hilarius, *trin.* 4,39 (CCL 62); Clemens von Alexandrien, *strom.* 6,13,196 (GCS 15).

33 Vgl. Augustinus, *civ.* 20,5,3 (CSEL 40/2); ders., *serm.* 351,8 (PL 39).

bedeutet für Augustinus, dass der Zwölferkreis keine unveränderlich feste, sondern eine symbolische Größe ist. Schon aus diesem Grund könne sich die Verheißung nicht ausschließlich auf die zwölf Apostel beziehen.

Johannes Chrysostomus beschäftigt sich ebenfalls mit dem Problem, das durch den Verrat des Judas in Bezug auf den Zwölferkreis als feste Größe und auf die Erfüllung der Verheißung in Mt 19,28 entstanden ist. Wie Augustinus sucht er nach Bibelstellen, die den Zusammenhang erhellen, und findet den Gedanken, dass sich der Mensch als der Verheißung würdig erweisen müsse, damit Gott sie erfüllt. Als Belegstelle führt Chrysostomus unter anderem die Verheißung aus Gen 9,2 an, nach der das Verhältnis zwischen Mensch und Tier so geordnet sein sollte, dass die Tiere sich vor den Menschen fürchten. Tatsächlich sei aber genau das Umgekehrte der Fall, und dies verdanke sich der Sünde des Menschen, der sich in seinem Verhalten dieser Verheißung Gottes als unwürdig erwiesen habe.[34] Gottes Verheißung ist demnach also „kein unbedingtes Versprechen“[35], es gibt keinen Heilsautomatismus. In Mt 19,28 heißt die Bedingung: „die ihr mir gefolgt seid“. Diese Bedingung hat Judas letztlich nicht erfüllt, dafür aber öffnet sie die Verheißung über den Zwölferkreis hinaus für alle, die in ihrem Leben die Nachfolge zu verwirklichen suchen.[36]

3. Der innere Zusammenhang von Taufe und Auferstehung

Auch die Auslegungen, die unter der „Wiedergeburt“ in erster Linie die Auferstehung verstehen, weisen auf den inneren Zusammenhang von Taufe und Auferstehung hin.

Origenes weist auf die zweifache Dimension des biblischen Sprachgebrauchs hin: Mit „Wiedergeburt“ wird sowohl die Taufe als auch die Auferstehung bezeichnet. Dass es in Mt 19,28 um die Auferstehung geht, hängt von einem weiteren Begriff ab, nämlich dem Thron der „Herrlichkeit“. Mit dem Hinweis auf Jesu Wort aus den johanneischen Abschiedsreden, Joh 17,5 – „Vater, verherrliche mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war“ –, und auf die Rede vom „verherrlichten Leib“ Christi in Phil 3,21, dem die erlösten Menschen gleichgestaltet werden, zeigt Origenes, dass es sich um die eschatologische Herrlichkeit Christi und die Teilhabe der Kirche daran handeln muss, von der Christus in Mt 19,28 spricht.[37] Dabei sieht Origenes einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Taufe und der Auferstehung: Ermögliche die Auferstehung dem Menschen den Blick auf Gott „von Angesicht zu Angesicht“, so befähige die Taufe ihn dazu zumindest schon „wie durch einen Spiegel und ein Rätsel“ (vgl. 1 Kor 13,12).[38] Damit beschreibt Mt 19,28 also keine rein jenseitige

34 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
35 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
36 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 609).
37 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,23 (GCS 40/2, 418).
38 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,23 (GCS 40/2, 417).

Wirklichkeit, sondern eine Existenzweise, die im Diesseits schon erfahrbar wird. Diesen Gedanken drückt Origenes im Rahmen seiner Auslegung der Vaterunser-Bitte „dein Reich komme“ folgendermaßen aus:

> Unter der Herrschaft Gottes befinden wir uns schon jetzt inmitten der Güter der Wiedergeburt und der Auferstehung.[39]

4. Die Funktion der Zwölf im endzeitlichen Gericht

Die Verheißung an die Jünger, dass sie „richten“ werden, wirft die Frage auf, in welcher Weise Menschen beim eschatologischen Gericht Gottes beteiligt *sein werden*.

Die Aufgabe derer, die auf den zwölf Thronen sitzen, ist es, die zwölf Stämme Israels zu richten. Da in der patristischen Exegese ein allgemeiner Konsens darüber besteht, dass mit den auf den Thronen Sitzenden die Kirche gemeint ist, bleibt nun die Frage nach der Richterfunktion und nach der Bedeutung der „zwölf Stämme Israels“. Origenes nimmt Jesu Wort ganz buchstäblich; es geht um das Gottesvolk Israel, und der Gegenstand des Richterurteils ist der Glaube an Christus:

> Das ganze Leben der Gerechten wird die zwölf Stämme Israels richten, die nicht geglaubt haben.[40]

Daraus ergibt sich die Frage, worin das Richten eigentlich besteht. Afrahat nähert sich der Frage an, ob Menschen im eschatologischen Kontext eine Richterfunktion ausüben werden, indem er Schriftstellen zu diesem Thema sammelt und dabei neben Mt 19,28 auf die Aussage des Paulus stößt, die Glaubenden würden sogar Engel richten (vgl. 1 Kor 6,3), sowie auf die alttestamentliche Stelle Ez 23,24f, wo Menschen als Vollstrecker des Zornes Gottes in Dienst genommen werden.[41]

Nach Chrysostomus sind die zwölf Throne allerdings nicht im eigentlichen Sinn Richterstühle, da es nur einen einzigen Richterstuhl gibt, und zwar den Thron Christi. Christus ist auch der einzige Richter.[42] Die Menschen auf den zwölf Thronen haben eher die Aufgabe von Zeugen; im Licht ihres Lebenszeugnisses wird Israel überführt.[43] Es geht dabei nicht etwa um eine Verurteilung des moralischen Verhaltens, sondern Gegenstand ist einzig und allein die Glaubensentscheidung. Die Jünger, zu denen Jesus in Mt 19,28 spricht, treten als Zeugen auf gegen den Rest Israels, der den Glauben an Jesus verweigert hat, und setzen allein schon durch ihre

---

39 Origenes, *or.* 2,25,3 (GCS 3).

40 Origenes, *comm. in Mt* 15,24 (GCS 40/2, 420f); vgl. ebf. Afrahat, *dem.* 5,22 (FC 5/1, 174f).

41 Vgl. Afrahat, *dem.* 22,16 (FC 5/2, 512); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 610); Origenes, *comm. in Mt* 15,24 (GCS 40/2, 420).

42 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611).

43 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,24 (GCS 40/2, 420).

bloße Existenz alle Argumente außer Kraft, die eine Verweigerung des Glaubens an Jesus rechtfertigen könnten. Chrysostomus argumentiert, dass weder die Autorität der Thora, noch die sozialen und politischen Verhältnisse der Zeit für die Ablehnung Jesu durch sein Volk als Entschuldigungsgrund akzeptiert werden könnten, da nämlich die Jünger, die unter genau denselben Bedingungen wie alle anderen lebten, seine Botschaft angenommen haben.[44]

Chrysostomus stellt Mt 19,28 schließlich in einen Zusammenhang mit Mt 12,41, wo das das Auftreten der Männer von Ninive auch eher im Sinn einer Zeugenschaft gemeint sei.[45]

Nach Origenes wird Mt 19,28 durch 1 Kor 6,2 ergänzt, insofern als Paulus die Verheißung aus Mt 19,28 von den Judenchristen auf die Heidenchristen überträgt: „Die Heiligen werden die Welt richten", während die Apostel das Urteil über Israel offenbaren werden.[46] In dieser Interpretation erscheint Mt 19,28 als eine Verheißung, die allein den Aposteln gilt. Sie hat ihr Gegenstück in 1 Kor 6,2: Dort übernimmt die Kirche aus den Heidenvölkern das Gericht über die Welt.

Neben der Deutung, bei der es um die Annahme oder die Ablehnung des Glaubens an Jesus geht, gibt es in der patristischen Exegese eine zweite Linie, die nicht nur in den zwölf Thronen ein Bild für die Kirche sieht, sondern ebenfalls in den zwölf Stämmen Israels, und die den Vers daher auch als prophetisches Wort über das Gericht an der Kirche deutet. In der Kirche gibt es Christen, die sich als Heilige bewähren, aber auch solche, die sich als unwürdig erweisen, so dass die Kirche nicht als Richterin gegen jemand anderes auftritt, sondern im Grunde gegen sich selbst. Augustinus drückt die Ambivalenz der kirchlichen Wirklichkeit folgendermaßen aus:

> Das Volk Gottes leidet unter Unwürdigen, Ungerechten, Beleidigern, Unzufriedenen, Verleumdern, Verfolgern und sogar unter Totschlägern. Sein Volk leidet zwar, aber „der Herr wird sein Volk nicht verstoßen und sein Erbe nicht verlassen, bis die Gerechtigkeit ins Gericht sich wendet" (Ps 93,14f LXX). Bis die Gerechtigkeit, die jetzt in seinen Heiligen ist, sich ins Gericht wendet, da sich erfüllen wird, was zu ihnen gesagt wurde: „Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten." (…) Jetzt also ist die Zeit, gerecht zu leben, später wird die Zeit kommen, diejenigen, die schlecht gelebt haben, zu richten.[47]

Es geht Augustinus darum, denen, die sich um ein integres Leben bemühen, angesichts des vielfältigen Versagens innerhalb der Kirche Zuversicht zu geben.

44 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 610).
45 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611).
46 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,24 (GCS 40/2, 421).
47 Augustinus, *Io. eu. tr.*28,6 (CCL 36).

Der Syrer Afrahat entdeckt in Mt 19,28 eine paränetische Funktion. Für ihn sind die zwölf Stämme, über die gerichtet wird, ebenfalls ein Bild für die Kirche. Deshalb ermahnt er die Christen, so zu leben, dass sie sich vor ihren Mitchristen, die im Jüngsten Gericht in der richterlichen Funktion erscheinen, nicht zu schämen brauchen.[48]

5. Christologische Implikationen

Bei der Frage nach der christologischen Bedeutung des Verses geht es um die Wesensgleichheit des Sohnes, seine Richterfunktion und um die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus.

Bei (Ps.-)Basilius begegnet Mt 19,28 im vierten Buch seiner christologischen Streitschrift *Contra Eunomium* unter anderem als Schriftbeleg für die Richterautorität Christi und damit für seine Wesensgleichheit mit dem Vater.[49]

Für Origenes enthält Mt 19,28 die wichtige christologische Aussage, dass der „Menschensohn" auf dem Thron der Herrlichkeit sitzen wird. Dies bedeutet, dass der fleischgewordene Logos wieder zurückgekehrt ist in seine ursprüngliche göttliche Herrlichkeit und dass dabei der Mensch Jesus „kein anderer neben ihm"[50] ist, sondern dass „der Mensch (…) eins wird mit dem Logos, und zwar mehr als jeder von denen, die dadurch, dass sie sich an den Herrn binden, mit ihm ein Geist (1 Kor 6,17) werden"[51]. In späteren Auslegungen zu diesem Vers spielen christologische Überlegungen der Art, wie sie Origenes präsentiert, keine Rolle mehr.

Mt 19,29

Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, [*Variante:* Ehefrau], Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen.

Mt 19,29 begegnet in den patristischen Auslegungen mit einer Textvariante, die in der Liste zwischen der „Mutter" und den „Kindern" auch noch die „Ehefrau" aufzählt. Diese Lesart ist bei Johannes Chrysostomus, Cassian, Ps.-Chrysostomus und Augustinus ausdrücklich bezeugt und wird entsprechend interpretiert.[52]

48 Vgl. Afrahat, *dem.* 6,1 (FC 5/1, 184f).

49 Das vierte und fünfte Buch der Schrift *Gegen Eunomius* gehören nicht zu Basilius, werden in der Migne-Ausgabe aber an die (echten) Bücher 1–3 angehängt, vgl. (Ps.-)Basilius, *c. Eunom.* 4 (PG 29, 708); Ps.-Basilius zählt hier folgende Stellen auf: Joh 5,22; Mk 2,10; Mt 18,18; Mt 16,19; Mt 19,28.

50 Origenes, *comm. in Mt* 15,24 (GCS 40/2, 420).

51 Origenes, *comm. in Mt* 15,24 (GCS 40/2, 420).

52 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58); Cassian, *conl.* 21,9 (CSEL 13), Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 815); Augustinus, *ep.* 157,4,31 (CSEL 44).

Origenes dagegen hat einen Text vorliegen, als dessen besondere Auffälligkeit er die Auslassung der Ehefrau in der Aufzählung bezeichnet.[53]

1. Wem gilt die Verheißung des ewigen Lebens?

Die Verheißung der hundertfachen Vergeltung und des ewigen Lebens gilt nicht allein den Jüngern, sondern allen Menschen, die sich auf die Bedingungen einlassen, an die Jesus die Verheißung knüpft. Dass Jesus die Verheißung in diesem Sinn „über die ganze Welt ausdehnt“[54], wird für Chrysostomus aus der breit gefächerten Aufzählung dessen deutlich, was man um Jesu willen verlassen kann; denn hier werden auch Dinge genannt, die vermutlich gar nicht zum Besitz der Jünger gehörten und die darum auch nicht von ihnen verlassen werden konnten.

Ein anderes Kriterium, nach dem die Adressaten der Verheißung bestimmt werden können, setzt Origenes an. Er macht einen Unterschied zwischen den Empfängern der Verheißung in Mt 19,28 und dem vorliegenden Vers: Die Verheißung, als Richter auf einem Thron zu sitzen, gelte denen, die *alles* verlassen haben, während die hundertfache Belohnung und das ewige Leben jenen verheißen werde, die *vieles* verlassen haben.[55] Beide Verheißungen seien dabei nicht auf die Jünger beschränkt; diese vernehmen sie stellvertretend für alle Menschen, die sich zur Nachfolge entschieden haben.

Ambrosius bringt darüber hinaus noch eine Überlegung zum Inhalt der Verheißung des „ewigen Lebens“. Nach Joh 17,3 besteht das ewige Leben in der Erkenntnis Gottes. In Mt 19,29 wird das ewige Leben jedoch als „Frucht des guten Wirkens“[56] beschrieben, so dass Ambrosius zu dem Schluss kommt, dass beide Stellen sich insofern ergänzen, als sie zeigen, dass der Weg zum ewigen Leben den ganzen Menschen fordert: Wort und Tat, Theorie und Praxis, Glaube und gute Werke müssen in einem wechselseitigen Verhältnis stehen. Es gibt keine vom Handeln isolierte Orthodoxie und keine vom Glauben getrennte Orthopraxie, die zum ewigen Leben führen könnte.[57] Dies geht aus der Gesamtschau der Evangelien hervor, die das ewige Leben sowohl als Frucht des Glaubens (vgl. Joh 17,3) als auch als Frucht des guten Handelns (vgl. Mt 19,29) beschreiben.

2. Verheißung und Erfüllung

Überdies wird das Verhältnis zwischen Mt 19,28 und 19,29 mit der Fragestellung nach dem inneren Zusammenhang beider Verheißungen untersucht.

53 Vgl. Origenes, *exh. mart.* 16 (GCS 1).
54 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,1 (PG 58, 610).
55 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,25 (GCS 40/2, 422).
56 Ambrosius, *off.* 11,5 (CCL 15).
57 Vgl. Ambrosius, *off.* 11,7 (CCL 15).

Chrysostomus sieht den inneren Zusammenhang der beiden Verheißungen in einer Stufenfolge der Erfüllung: Mt 19,28 spreche von einer zukünftigen Belohnung, während Jesus in Mt 19,29 eine Verheißung gebe, die sich bereits in in diesem Leben erfüllt. Darin entdeckt Chrysostomus ein für Jesus typisches Prinzip, nämlich dass er geistige Wirklichkeiten stets durch irdisch Greifbares zum Ausdruck bringe. Ein Vorgeschmack der Verheißung des Lebens in der neuen Welt wird so für die Menschen schon jetzt mit ihren Sinnen erfahrbar.[58] Chrysostomus betrachtet es als ein Merkmal der Weisheit Gottes, dass er dem Menschen nicht nur die Güter des Zukünftigen schenkt, sondern ihn auch die Güter der Gegenwart kosten lässt, weil er weiß, dass der Mensch das sinnlich Erfahrbare braucht, um überhaupt eine Vorstellung von dem zu bekommen, was ihn erwartet, und um glauben zu können, dass es über das Gute in der Welt hinaus noch unvergleichlich Besseres gibt.[59]

Ambrosius sieht das Verhältnis von Verheißung für das Jenseits und Erfüllung im Diesseits unter dem Aspekt der Motivation: Der Mensch brauche auf dem Weg zu einem großen Ziel zwischendurch kleine Erfolgserlebnisse, damit er die Spannung seiner Erwartung aufrecht halten kann und nicht unter dem Eindruck der Vergeblichkeit aufgibt.[60] Deshalb umfasst Gottes Verheißung sowohl die materiellen als auch die geistigen Güter.[61] Es geht nicht um eine rein geistige, spiritualisierte Wirklichkeit, sondern das Heil, das Gott schenkt, hat einen konkreten Ort in der diesseitigen Welt und im irdischen Leben des Menschen. Der konkrete Ort, an dem sich die Verheißung des „Hundertfachen" erfüllt, ist nach Chrysostomus die Kirche.[62] Sie bildet eine neue Gesellschaft mit neuen verwandtschaftlichen Beziehungen und neuen Besitzverhältnissen, deren Grundlage die „vollkommene" (vgl. Mt 19,21), das heißt die ungeteilte Christusnachfolge der einzelnen Glieder ist.

3. Der anstößige Jesus

Jesus stellt die Verheißung des ewigen Lebens und der hundertfachen Vergeltung unter eine bestimmte Bedingung: das Verlassen von Besitz und von verwandtschaftlichen Bindungen, und zwar um seines Namens willen. Bereits Clemens von Alexandrien befasst sich mit der Brisanz und Schärfe, die Jesu Forderung gerade im Blick auf das Verhältnis zu den leiblichen Verwandten aufwirft. Er bringt Mt 19,29 in einen Zusammenhang mit Lk 14,26, wo Jesus noch wesentlich schärfer verlangt, man solle seine Verwandten „hassen". Clemens spricht aus, was wohl viele angesichts dieser Worte denken:

58 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 11,5 (PG 57, 198).
59 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Hebr. hom.* 23,2 (PG 63, 161); vgl. ebf. ders., *hom. in Mt* 11,5 (PG 57, 198).
60 Vgl. Ambrosius, *paenit.* 1,16 (SC 179).
61 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 15,3 (PG 57).
62 Vgl. Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Hebr. hom.* 21,3 (PG 63, 151).

> Der Gott des Friedens, der sogar die Feinde zu lieben gebietet, kann doch nicht Hass gegen die, die uns am liebsten sind, und Trennung von ihnen fordern![63]

Clemens sucht nach einer Erklärung dieses als anstößig empfundenen Gebots, indem er es als eine Entsprechung zu Mt 5,29f deutet, wonach der Mensch sich von seinem Auge und seiner Hand trennen soll, wenn sie ihn zum Bösen verführen.[64] Als Glieder des eigenen Leibes sind Auge und Hand in diesem Wort Symbole für das, was dem Menschen am nächsten steht. Eine ähnliche Bedeutung hat die Rede von den leiblichen Verwandten in Mt 19,29. Wenn sie – wie auch Chrysostomus bemerkt – zum Hindernis für die „Gottesfurcht" und die „Liebe zu Christus"[65] werden, muss man sich von ihnen trennen. Dabei wird die Liebe zu den Menschen, sofern sie nicht von Christus wegführt, keineswegs als Konkurrenz zur Liebe zu Christus empfunden. Entscheidend ist, welchen Einfluss die zwischenmenschliche Beziehung auf die Beziehung zu Christus ausübt.[66] Dieser Einfluss kann negativ sein. Dies wird auch aus den Interpretationen deutlich, die sich auf die Lesart beziehen, in der unter den Verwandten auch die Ehefrau aufgeführt wird. Die Ehefrau nimmt in der Aufzählung eine besondere Stellung ein, weil die Trennung von ihr, wie Augustinus bemerkt, weder nach menschlichem noch nach göttlichem Recht legitim sei: Die Ehefrau gehöre weder zur Kategorie der veräußerlichen Güter („Häuser", „Äcker"), da der Gesetzgeber den Verkauf der Frau untersagt, noch erlaube Christus die Scheidung von ihr, außer im Fall des Ehebruchs (vgl. Mt 5,32;19,9).[67] Der sakramentale Charakter der Ehe, die nach Eph 5,21–33 die Liebe zwischen Christus und der Kirche widerspiegelt, trennt die Partner nicht von Christus, sondern verbindet sie mit ihm. Deshalb betont Chrysostomus, dass Jesus in Mt 19,29 keineswegs zur Auflösung der Ehe aufrufe. Vielmehr sei die Aufforderung zum Verlassen der Ehefrau „um meines Namens willen" mit dem Wort: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen" (Mt 10,39) zu vergleichen. Dieses Wort wäre als ein Aufruf zum Selbstmord völlig missverstanden, ebenso wie Mt 19,29 als Empfehlung zum Verlassen der Ehefrau.[68]

An dieser Stelle muss allerdings auch auf Cassian hingewiesen werden, der in seinen *Konferenzen* Mt 19,29 genau in diesem, von Chrysostomus mit Nachdruck zurückgewiesenen, Sinn versteht, also als Empfehlung zur Auflösung der Ehe. Cassian sieht in der Auflösung der Ehe eine Maßnahme, die es den Eheleuten ermöglicht, sich einer Klostergemeinschaft anzuschließen.[69] An dieser gegensätzlichen Deutung zeigt sich einmal mehr, was für einen großen Einfluss die Absicht des jeweiligen Autors und die Adressaten seiner Schrift auf die konkrete Inter-

63 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 22,3 (GCS 17, 174).
64 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 22,6 (GCS 17, 174).
65 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 35,1 (PG 57, 406).
66 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 35,1 (PG 57, 406).
67 Vgl. Augustinus, *ep.* 157,4,31 (CSEL 44).
68 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611).
69 Vgl. Cassian, *conl.* 21,9 (CSEL 13).

pretation einer Textstelle haben: Chrysostomus predigt vor seiner Stadtgemeinde, während Cassian für das Mönchtum wirbt.

Nach Chrysostomus geht es an beiden Stellen um eine klare Entscheidung in existenziellen Krisensituationen. Er geht deshalb davon aus, dass Mt 19,29 seinen Sitz im Leben in einem ähnlichen Kontext wie Mt 10,39 hat, nämlich der Situation der Verfolgung aufgrund des Glaubens: Das Bekenntnis zu Christus muss allem anderen vorgezogen werden.[70] Die Trennung vom Ehepartner ist daher nur in dem Fall gerechtfertigt, wenn der Partner die Beziehung des anderen zu Christus gefährdet oder sogar zerstört.[71] Jesus verlangt, „die fleischliche Verwandtschaft aufgrund der geistlichen Feindschaft aufzugeben“[72], wie Clemens den Sinn von Mt 19,29 auf den Punkt bringt.

4. Allegorische Deutungen

Diese Grundüberzeugung fließt dann auch in die allegorische Deutung der einzelnen Elemente des Verses ein, wie sie etwa im *Opus Imperfectum in Matthaeum* begegnet: Der „Vater“, den es zu verlassen gilt, ist ein Bild für den Teufel *(diabolus)*, die „Ehefrau“, von der man sich trennt, steht für den Götzendienst *(idololatria)*.[73] In beiden Fällen geht es um „Beziehungen“, die den Menschen von Christus trennen.

In den Auslegungen von Origenes und Chrysostomus wird die Verheißung des „Hundertfachen“ als Zusage für die Gegenwart und für das irdische Leben verstanden. Dabei liegt den Interpretationen der einzelnen Elemente des Verses der Gedanke zugrunde, dass die Verheißung Jesu in der Kirche als der neuen Familie und Gesellschaft verwirklicht ist. An die Stelle der leiblichen Verwandtschaft tritt die geistliche Verwandtschaft der Christen untereinander, die so viele verschiedene Formen und Ausprägungen kennt, wie sie den unterschiedlichen Beziehungen innerhalb einer natürlichen Familie entsprechen.[74]

In Bezug auf das „Hundertfache“ der Wiedergutmachung beziehungsweise der Belohnung findet sich bei Origenes die Bemerkung, dass es sich nicht um eine bestimmte Mengenangabe handle, sondern um eine symbolische Größe, mit der das Übermaß des Geschenks ausgedrückt werden soll.[75] In diese Richtung geht auch die Überlegung bei Chrysostomus, der im Vergleich mit der zweifachen Wiedergut-

70 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611).

71 Vgl. Augustinus, *ep.* 157,4,31 (CSEL 44); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611).

72 Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 22,7 (GCS 17, 174).

73 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 815).

74 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,25 (GCS 40/2); Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 816).

75 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,25 (GCS 40/2,424).

machung, die Hiob erhielt, zeigt, dass Jesu Verheißung alles Bisherige überbietet:[76] Gottes Lohn ist „immer weitaus größer als die aufgewandte Mühe“[77] des Menschen.

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* betont, dass es sich bei dem „Hundertfachen“, das an die Stelle der aufgegebenen Güter und Beziehungen tritt, nicht einfach um die Vervielfachung desselben handle, sondern dass es um Dinge gehe, die für den Menschen den hundertfachen Wert von dem haben, was er aufgegeben hat.[78] Das heißt, an die Stelle des alten Vaters tritt *ein* neuer Vater und nicht hundert Väter. Der neue Vater ist Gott, und die neue Mutter ist nicht mehr der Götzendienst *(idololatria),* sondern die Kirche *(ecclesia),* die mit dem Alten und dem Neuen Testament als ihren beiden Brüsten ihre Kinder mit der richtigen Nahrung versorgt.[79] Der neue Bruder heißt Christus, die neuen Schwestern sind die Gnadengaben Gottes *(gratiae dei),* und die neuen Kinder sind all jene Menschen, die man durch das Vorbild des eigenen Lebens zu Christus führt (vgl. 1 Kor 4,14–16).[80] Die Zuordnung der einzelnen Elemente aus Mt 19,29 variiert mitunter in den verschiedenen Auslegungen. Origenes etwa deutet die neuen Eltern als Bilder für „untadelige Bischöfe“ und „unbescholtene Presbyter“.[81]

5. Die Kirche als Ort, an dem sich die Verheißung erfüllt

Die patristischen Auslegungen stimmen darin überein, dass sie die Kirche als den Ort der Erfüllung der Verheißung sehen. Chrysostomus nennt Mt 19,29 in einem Zusammenhang, in dem es ihm um den Nachweis der Glaubwürdigkeit Jesu aufgrund seiner Prophezeiungen geht: So wie die Vorhersage der Zerstörung des Tempels eingetreten sei und sich die Verheißung, die Verkündigung des Evangeliums auf dem Erdkreis werde sich wie ein Senfkorn entfalten, geschichtlich bewahrheitet habe, so gelte auch die Existenz der Kirche als neuer Familie und geschwisterlicher Gemeinschaft als ein Kriterium der Glaubwürdigkeit Jesu:

> Vieles hat Christus vorhergesagt. Wäre dieses nicht in Erfüllung gegangen, so brauchst du auch jenes nicht zu glauben. Ist aber alles wirklich geschehen, warum willst du dann an dem übrigen zweifeln? Es ist doch viel schwerer zu glauben, wenn gar nichts in Erfüllung gegangen wäre, als zu zweifeln, da sich alles erfüllt hat! Ich will aber die Sache lieber an einem Beispiel klar machen: (…) Jesus hat gesagt, dass alle, die Vater oder Mutter oder Brüder oder Schwestern verlassen haben, sowohl Väter als Mütter haben werden. Und wir sehen: Das erfüllt sich in der Tat.[82]

76 Vgl. Johannes Chrysostomus, *stat.* 1,10 (PG 49, 30).
77 Johannes Chrysostomus, *Mt hom* 15,3 (PG 57, 226).
78 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 815).
79 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 815).
80 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,29 (PG 56, 816).
81 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,25 (GCS 40/2).
82 Johannes Chrysostomus, *in Hebr. hom.* 21,3 (PG 63, 151).

Die Vorstellung von der Kirche als neuer Familie hat in der patristischen Literatur eine entschieden christozentrische Prägung. Die geistliche Verwandtschaft der Christen untereinander hat ihren Grund in der Beziehung des je einzelnen zu Christus. Nach CASSIAN hat die gegenseitige Liebe der Glaubenden den hundertfachen Wert, weil es die „aufrichtige Liebe aller [ist], die Christus dienen"[83]. Die Christozentrik der kirchlichen Gemeinschaft kommt auch bei HIERONYMUS zum Ausdruck, der Mt 19,29 folgendermaßen kommentiert:

> Christus ist alles, so dass jeder, der alles um Christi willen verlassen hat, ihn allein für alles wiederfindet und freimütig ausrufen kann: ‚Mein Anteil ist Gott!' (Ps 72,26 LXX).[84]

Christus selbst als hundertfachen Lohn zu finden, heißt, ihn im Leben der Kirche zu finden. In den Auslegungen zu Mt 19,29 begegnet daher häufig der Hinweis auf die soziale Dimension der Kirche.

Besonders eindrücklich hebt AUGUSTINUS diesen Aspekt hervor, und zwar im Zusammenhang seiner Auslegung der Szene am Kreuz, wo Jesus seine Mutter und seinen Lieblingsjünger einander anvertraut (vgl. Joh 19,26f).[85] Dabei beschäftigt AUGUSTINUS die Frage, was der Lieblingsjünger Johannes denn für Möglichkeiten hatte, Jesu Mutter bei sich aufzunehmen (ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια) und für sie als Sohn da zu sein, da er doch auch zu jenen Jüngern gehörte, für die Petrus erklärte, sie hätten alles verlassen, so dass die Rede vom „Eigentum" (τὰ ἴδια) des Jüngers sehr merkwürdig erscheinen muss. Für AUGUSTINUS liegt die Lösung des Problems klar auf der Hand: Beide, Johannes und Maria, sind füreinander Sohn und Mutter in der Gemeinschaft der Kirche, in der „alles allen gemeinsam" war (vgl. Apg 4,32–35).[86] Die neue Verwandtschaft der beiden ist in Christus begründet, und „das Eigene" darf deshalb Eigenes sein, weil es zugleich das Gemeinsame ist. Wie in zahlreichen anderen Zusammenhängen der Auslegungen zu Mt 19,16–30 tritt auch hier wieder das Kirchenbild der Urgemeinde als Leitbild und Maßstab für die gegenwärtige Kirche in den Vordergrund.

Dabei wird die Deutung der Verheißung auf die Kirche nie auf die rein diesseitige Existenz der Kirche beschränkt, sondern stets im eschatologischen Horizont gesehen. Die vollendete Erfüllung der Verheißung aus Mt 19,29 liegt nach ORIGENES „in der Ruhe des göttlichen Paradieses und in der Stadt Gottes."[87].

83 CASSIAN, *conl.* 24,26 (CSEL 13).
84 HIERONYMUS, *ep.* 66,8 (CSEL 54).
85 Vgl. AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.*119,3 (CCL 36).
86 Vgl. AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.*119,3 (CCL 36).
87 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,25 (GCS 40/2, 425).

6. Ein neuer Blick auf die Schöpfung

Neben der – ganz und gar dominierenden – ekklesiologischen Interpretation der Verheißung aus Mt 19,29 findet sich bei Augustinus darüber hinaus ein Gedanke, der die Verheißung eher schöpfungstheologisch auffasst: „Die ganze Welt ist der Schatz des glaubenden Menschen."[88] Das bedeutet im Blick auf Mt 19,29, dass der Glaube an Christus, für den man alles Bisherige aufgibt, einem die Welt neu erschließt, ihr einen neuen Wert gibt und das Verhältnis zwischen Mensch und Schöpfung neu ordnet. So wie im zwischenmenschlichen Bereich durch den Glauben neue Beziehungen entstehen, hat der Glaube an Christus auch im Verhältnis des Menschen zur Natur eine erneuernde, einende Kraft.

Mt 19,30

Viele aber, die jetzt die ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein.

Mit Mt 19,30 schließt der große Erzählzusammenhang Mt 19,16–30 ab; dabei wird der Vers in den patristischen Kommentaren zumeist als Bindeglied und Überleitung zum darauf folgenden Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg gesehen.

1. Erste und Letzte in der Kirche

Origenes hat bei der Auslegung von Mt 19,30 die kirchliche Situation seiner Zeit vor Augen. Sie stellt sich so dar, dass es einerseits Christen gibt, die aus einem christlichen Elternhaus stammen, vielleicht sogar aus Bischofs- und Priesterfamilien, und also gewissermaßen von der Wiege an zur Kirche gehören.[89] Anderseits gibt es in der Kirche auch solche Christen, die erst zu einem späten Zeitpunkt ihres Lebens zum Glauben gekommen sind. Bei der ersten Gruppe scheint es so etwas wie einen Standesdünkel gegeben zu haben, denn Origenes mahnt mit dem Hinweis auf Jesu Wort Mt 19,30 die „Ersten", also die Christen von Kindesbeinen an, sie dürften sich auf ihre Herkunft nichts einbilden und es erwachse ihnen auch kein Vorteil daraus, dass sie länger als ihre Altersgenossen zur Kirche gehörten. Umgekehrt ermutigt Origenes die „Spätberufenen", dass sie sich weder für weniger wert halten sollen als ihre Mitchristen, die aus christlichen Elternhäusern stammen, noch denken sollen, sie seien zu kurz gekommen, weil sie viel Lebenszeit ohne Christus verbracht hätten.[90] In beiden Fällen gilt Mt 19,30: Es kommt auf die je

88 Augustinus, *en Ps.* 143,18 (CCL 39).
89 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 426).
90 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 426).

gegenwärtige Entscheidung zur Nachfolge und ihre tagtägliche Verwirklichung an; die Vergangenheit spielt keine Rolle. Von diesem Gedanken her wird klar, dass Mt 19,30 eine Überleitung zum folgenden Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) darstellt. Johannes Chrysostomus versteht dieses Gleichnis dann auch als eine Illustration von Mt 19,30.[91]

2. Der bleibende Vorrang Israels

Auf der Ebene des „tieferen Sinns“[92] (Origenes) geht es in Mt 19,30 um die Heilsgeschichte von Juden und Heiden. Die Synagoge wird als erste gerufen, insofern Jesus ausdrücklich von seiner Sendung zu Israel spricht (vgl. Mt 15,24), doch sie folgt dem Ruf zum Glauben als Letzte, wie Paulus es im Römerbrief darlegt (vgl. Röm 11).[93] Dabei ist für Origenes die entscheidende Aussage nicht, dass Israel von der ersten an die letzte Position rückt, sondern dass Israel am Ende gerettet wird.[94] Aus diesem Grund nimmt er Mt 19,30 zum Anlass, der Kirche einzuschärfen, sie dürfe gegenüber Israel nicht hochmütig werden, sondern sie soll sich in Demut bewusst bleiben, dass Israel das erste Gottesvolk war.[95] Diese Demut äußert sich in erster Linie in der Bewahrung der Glaubenstradition Israels. Origenes spricht von der „Gemeinschaft mit der Wurzel der Patriarchen“, vom „Fett, das aus dem Wort der Väter stammt“, vom Zusammenwachsen des wilden Pfropfens mit dem edlen Ölbaum (vgl. Röm 11,17) im „geistlichen Gesetz“ und dem „Verstehen der Propheten im selben geistlichen Sinn“.[96]

Zudem beobachtet Origenes am Wortlaut von Mt 19,30, dass nicht die Rede davon ist, dass *alle* Ersten zu Letzten werden und umgekehrt, sondern jeweils nur „viele“ (πολλοί). Bezogen auf Israel und die Heiden bedeutet das:

> Es gibt auch erste Erste, wie etwa die Apostel Christi, die Israeliten aus dem Samen Abrahams sind. Und es gibt letzte Letzte, die ein Leben führen, das weit hinter dem Leben derer zurückbleibt, die ihren Namen von der Kirche haben.[97]

Mit diesem Gedanken macht Origenes noch einmal deutlich, dass Israel einen heilsgeschichtlichen Vorrang vor den Heiden hat. Die Jünger werden durch die Nachfolge Christi zu „ersten Ersten“, während die Kirche aus Heiden, sofern sie die Glaubenstradition des ersten Gottesvolks bewahrt, immer nur „letzte Erste“[98] sein

91 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611).
92 Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 427).
93 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 33,30 (PG 56, 816); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 428); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 64,2 (PG 58, 611); 69,2 (PG 58, 650).
94 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,27 (GCS 40/2, 432).
95 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 427).
96 Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 427).
97 Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 429).
98 Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 429).

wird. Zugleich zeigt Origenes aber auch, dass es wirkliche Christusnachfolge nur in der Kirche gibt; außerhalb der Gemeinschaft derer, „die von der Kirche ihren Namen haben“[99], und auch außerhalb Israels, gibt es nur den Platz des „letzten Letzten“. Gleichwohl spricht Origenes damit die Hoffnung aus, dass eben auch die „letzten Letzten“ vom Heil nicht ausgeschlossen bleiben.[100]

3. Das Motiv vom Tausch der Rangfolge in anderen Kontexten

In einer dritten Gruppe von Auslegungen zu Mt 19,30 geht es hauptsächlich um heilsgeschichtliche Typologien, die in nur entferntem oder überhaupt keinem Zusammenhang mit der gesamten Perikope Mt 19,16–30 stehen. Der früheste Beleg für eine solche Verwendung dieses Verses ist eine Passage im *Barnabasbrief.* Der Verfasser vermittelt den theologischen Gedanken von der „zweiten Schöpfung“ in der „letzten Zeit“ anhand von Mt 19,30.[101]

Die Idee des eschatologischen Tausches von Erstem und Letztem steht auch bei Irenäus von Lyon im Hintergrund, wenn er Mt 19,30 heranzieht, um die typologischen Beziehungen zwischen Eva und Maria sowie zwischen Adam und Christus aufzuzeigen.[102]

Dieses Tauschmotiv begegnet außerdem bei Origenes, der damit das Verhältnis zwischen Menschen und Engeln in Bezug auf ihre Nähe zu Gott beschreibt.[103] Durch die Menschwerdung Gottes in Christus und seine Rückkehr zum Vater können die Menschen mit Phil 3,20 sagen: „Unsre Heimat ist im Himmel“, und rücken damit gegenüber den Engeln auf die erste Position. Die biblischen Bezugsstellen für diesen Gedanken sind der erste Petrusbrief, der formuliert, dass die Engel das zu sehen verlangen, was sich an den Christen ereignet hat (vgl. 1 Petr 1,12), und Paulus, der in 1 Kor 6,3 davon spricht, dass Menschen über Engel richten werden.[104]

99 Origenes, *comm. in Mt* 15,26 (GCS 40/2, 429).
100 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,27 (GCS 40/2, 432).
101 Vgl. *Barnabasbrief* 6,13 (Lindemann/ Paulsen).
102 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 3,22,4 (FC 8/3).
103 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,27 (GCS 40/2, 430).
104 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,27 (GCS 40/2, 430).

Mt 20,1–16
– Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg

Übersicht

Origenes stellt seiner Auslegung der Perikope Mt 20,1–16 einige systematische Überlegungen zur literarischen Gestalt und Funktion der Textgattung „Gleichnis“ beziehungsweise „Parabel“ voran. Grundsätzliche Bemerkungen über die hermeneutischen Prinzipien der Gleichnisinterpretation stehen auch am Beginn der Auslegung dieser Perikope in den Matthäushomilien des Chrysostomus.

In einigen Auslegungen finden sich motivgeschichtliche Studien zum Vorkommen und der Bedeutung der Weinbergmetapher in der Heiligen Schrift unter der Fragestellung, ob der „Weinberg“ eine durchgängige und eindeutige Bedeutung habe oder ob mit diesem Bild je unterschiedliche Dinge bezeichnet werden (Eusebius von Caesarea, Ps.-Chrysostomus).

Das fünfmalige Anwerben der Arbeiter (Mt 20,2–6a) wird in vier verschiedenen Auslegungstypen allegorisch gedeutet: als Symbol der fünf Weltzeiten von der Erschaffung bis zur Erlösung, als Symbol für die fünf Lebensabschnitte eines Menschenlebens von der Geburt bis zum Tod, als Symbol der fünf Sinne des Menschen und als biblische Grundlage der kirchlichen Tradition von den fünf täglichen Gebetszeiten.

Der Denar als vereinbarter Lohn erfährt in der Auslegung Augustins eine ausführliche zahlensymbolische Deutung, mit deren Hilfe er eine heilsgeschichtliche Allegorese des Textes durchführt.

Ein besonderer Augenmerk liegt in vielen Auslegungen auf der Bedeutung jener Arbeiter, die in der letzten Stunde des Tages eingestellt werden. Die Gestalt des Apostels Paulus wird dabei als Symbolfigur des „Arbeiters der elften Stunde“ gezeichnet.

In den meisten Auslegungen des 4. Jahrhunderts spielt die Perikope im Kontext der Tauftheologie eine Rolle, insbesondere in der Auseinandersetzung um den unter Christen üblich gewordenen Aufschub der Taufe bis zur Sterbestunde. Die Texte der lateinischen und griechischen Tradition spiegeln gleichermaßen diese Praxis als ein virulentes Problem der Kirche jener Zeit wider.

Die Auslegung des Gleichnisses bei Origenes, speziell seine Deutung des Murrens der Arbeiter der ersten Stunde, gibt einen Einblick in die kirchliche Situation des 3. Jahrhunderts, zu deren Wirklichkeit offensichtlich Spannungen

zwischen solchen Christen gehörten, die bereits in christlichen Familien aufgewachsen sind, und solchen, die erst in fortgeschrittenem Alter Christen wurden.

1. Patristische Gleichnistheorie

Die Perikope wird in der patristischen Literatur entweder als „Parabel" (παραβολή/*parabola*)[1] oder als „Gleichnis" *(similitudo)*[2] bezeichnet, wobei die entsprechenden Texte keine Unterscheidung zwischen beiden Begriffen vornehmen. Hieronymus etwa benutzt in seinem Kommentar zu Mt 20,1–16 beide Ausdrücke als Synonyme.[3] In den Auslegungen des Textes bei Origenes und Chrysostomus finden sich einige Überlegungen zur literarischen Form der Parabel und den ihr entsprechenden Regeln der Interpretation.

Nach Origenes handelt es sich beim Gleichnis um eine Erzählform, die der sprachlichen Darstellung einer Sache dient, die im Grunde mit eindeutigen Worten nicht hinreichend ausgedrückt werden kann. Es geht um Dinge, die die Wirklichkeit Gottes berühren, und vor ihr versage das menschliche Ausdrucksvermögen.[4] Mit Hilfe des Gleichnisses könne diese Wirklichkeit aber durch ein Bild angedeutet werden, weil der bildliche Ausdruck gleichermaßen verhüllt und offenbart. Origenes spricht vom „Geheimnis" (μυστήριον), das in der Bildrede des Gleichnisses „gefunden werden" kann.[5] Die Voraussetzung, um das *mysterion* des Gleichnisses angemessen zu erfassen, ist nach Origenes der „Sinn Christi" (1 Kor 2,16), in dem der Exeget, geführt vom Heiligen Geist, den Text auslegt.[6] Damit benennt Origenes die hermeneutische Voraussetzung, die allen exegetischen Methoden zugrunde liegen muss, mit denen man das Gleichnis zu erschließen versucht. Maßstab jeder Auslegung muss sein, „was Jesu würdig ist"[7].

Origenes geht davon aus, dass der Evangelist Matthäus das „Geheimnis" des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg zwar kannte, dass er aber aus einem ganz bestimmten Grund in seinem Evangelium selbst keine Auslegung dazu anbietet:

> Ich bin davon überzeugt, dass Matthäus die Geheimnisse dieser Parabel kannte, so wie ja auch die in den Gleichnissen vom Samen und dem Unkraut, das über das Getreide gesät wurde (vgl. Mt 13,37–42), dass er es aber nicht für segensreich hielt, auch die Auslegung für dieses Gleichnis aufzuschreiben, so wie er es bei den beiden anderen getan hatte, weil er nicht darauf vertraute, dass mit dem geschriebenen Wort Klarheit in die Sache zu bringen

1 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 435); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612.)
2 Vgl. Augustinus, *serm.* 87,1 (PL 38, 530).
3 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 174): *Parabola ista vel similitudo regni caelorum ex his quae praemissa sunt intellegitur.*
4 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2, 441f).
5 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 435).
6 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2, 440).
7 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2, 440).

> sei. (…) Matthäus hat die Auslegung dieses Gleichnisses verschwiegen, und zwar zu Recht. (…) Wenn er nämlich nicht alles, was ihm enthüllt wurde, dem geschriebenen Wort anvertraut, vermeidet er die Gefahr, die mit der Darstellung der Geheimnisse verbunden ist.[8]

Zur Bibelhermeneutik des Origenes gehört die Vorstellung, dass die Inspiration nicht nur auf Seiten des Verfassers der biblischen Schriften gegeben ist, sondern dass auch ihre Auslegung vom Wirken des Heiligen Geistes geführt sein muss, damit sich der eigentliche Sinn erschließt. Damit bekommt die Schriftauslegung einen dynamischen Charakter; der Sinn der biblischen Texte lässt sich nicht ein für allemal festschreiben, sondern hat eine Weite, von der ein Exeget zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort immer nur einen Ausschnitt erkennen kann.[9]

Zur Charakteristik einer Parabel gehört es – so Chrysostomus –, dass sie eine Sinnspitze (σκοπός) hat, die zu erfassen Aufgabe des Interpreten sei, und darum dürfe man sich nicht darin verlieren, jedes einzelne Erzählelement auf die Goldwaage zu legen:

> Warum hat er [Jesus] also diese Erzählform gewählt? Es handelt sich um eine Parabel. In der Parabel darf man aber nicht alles auf jedes einzelne Wort hin abklopfen; man muss vielmehr die Sinnspitze der ganzen Erzählung herausfinden. Diese müssen wir erfassen, und nicht über die Einzelheiten mit übertriebener Sorgfalt grübeln.[10]

Überdies zählt Origenes den lehrhaften Charakter zu den Gattungsmerkmalen des Gleichnisses: Jesus spricht in Gleichnissen, „damit wir lernen“[11]. Dabei strebt das Gleichnis methodisch nicht eine direkte Vermittlung der Lerninhalte an, sondern motiviert den Hörer zum „Finden“ (εὑρίσκειν) der „Lehren der Weisheit, die im Geheimnis verborgen sind“[12]. Das Nicht-Vordergründige, Verborgene, nur Angedeutete gehört wesentlich zum Gleichnis, das nur verstanden werden kann, wenn es „erforscht“, „ausgelotet“ (ἐξετάζειν) wird.[13]

8 Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2, 441f).
9 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2, 441f).
10 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612).
11 Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 435).
12 Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 435).
13 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 436).

Mt 20,1

Denn mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Gutsbesitzer, der früh am Morgen sein Haus verließ, um Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben.

Mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) liegt Sondergut des Evangelisten Matthäus vor. Diese Beobachtung notiert Augustinus in seiner Schrift *Von der Übereinstimmung der Evangelisten:* Markus und Matthäus stimmen in der Reihenfolge der vorangehenden und nachfolgenden Perikopen überein, „wobei allein Matthäus [das Gleichnis] von den angeworbenen Arbeitern im Weinberg einschiebt"[14].

Mt 20,1 eröffnet das Gleichnis und nennt die wesentlichen Erzählelemente, die in der folgenden Geschichte eine Rolle spielen: den Gutsbesitzer und seine Intention, die Arbeiter, den Weinberg. In den Interpretationen des Einleitungsverses geht es hauptsächlich um die Frage nach der Bedeutung des Weinbergs, hingegen werden die einzelnen Erzählelemente in den Auslegungen der eigentlichen Gleichnishandlung ausführlich behandelt.

1. Der Weinberg als biblisches Motiv

Der Weinberg kommt als Bildspender in verschiedenen biblischen Gleichnissen vor.[15] Von daher stellt sich für Origenes die Frage, ob die metaphorische Verwendung des Weinbergs in den biblischen Texten stets auf ein und dieselbe Bedeutung ziele oder ob je verschiedene Wirklichkeiten bezeichnet werden.[16]

Nach einer in der Schrift *Theophania* des Eusebius von Caesarea[17] überlieferten Übersicht über die neutestamentlichen Weinberggleichnisse kennt das Matthäusevangelium drei Parabeln, in denen der Weinberg eine Rolle spielt, und zwar erstens das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16), zweitens das Gleichnis von den beiden Söhnen, die zum Arbeiten in den Weinberg geschickt werden (Mt 21,28–32), und drittens das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–44). In allen drei Parabeln geht es um die Frage nach den Erben des

14 Augustinus, *cons. eu.* 2,63,123 (CSEL 43, 225).

15 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2, 440).

16 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,30 (GCS 40/2).

17 Die Passage, auf die hier Bezug genommen wird, ist ein textkritisch problematischer Teil des Werks *Theophania.* In der syrischen, d.h. der einzigen vollständigen Überlieferung, die in das Jahr 411 n.Chr. datiert wird, fehlt dieser Abschnitt und wird in der textkritischen Edition von H. Gressmann (GCS 11/2) auch nicht berücksichtigt: vgl. *theoph.* 4,13.14 (GCS 11/2, 184–186). In einer entsprechenden Anmerkung der Migne-Ausgabe (PG 24, 637) wird der problematische Überlieferungsbefund wahrgenommen und diskutiert. Im Folgenden wird die Passage nach der Migne-Ausgabe zitiert. Auch wenn der Text nicht ursprünglich zur Schrift *Theophania* gehörte und vielleicht nicht einmal aus der Hand des Eusebius stammt, möchte ich ihn dennoch hier präsentieren, weil er ein schönes Beispiel für den motivgeschichtlichen Zugang innerhalb der patristischen Schriftauslegung bietet.

Gottesreiches, wobei der Weinberg als Bild für „das Leben, das dem Reich Gottes eignet“[18], steht. Indem Jesus – so die Beobachtung des Überlieferungsgstücks in der *Theophania* – das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Galiläa erzählt, dem Landstrich, der im Gegensatz zum Land Judäa von heidnischen Städten und heidnischer Bevölkerung durchzogen ist, unterstreicht er damit, dass „alle Menschen“[19] zur Arbeit für das Gottesreich gerufen sind; das Publikum der beiden anderen Weinberg-Gleichnisse sind die Führer des Volkes, und der Ort ist der Tempel; damit stellt Jesus dem auserwählten Volk und dem auserwählten Ort besonders pointiert seine Botschaft von der universalen Berufung der Menschheit vor Augen.[20]

Ps.-Chrysostomus hebt hervor, dass sich die Weinbergmetapher in diesem Gleichnis auf eine andere Sache beziehe als in den anderen Weinberg-Gleichnissen. Der Weinberg sei in Mt 20,1–16 kein Bild für die Menschen beziehungsweise für das Volk Gottes, sondern er sei ein Symbol für die Gerechtigkeit.[21] Die Weinstöcke, die im Weinberg gedeihen sollen und von den Arbeitern gepflegt werden, seien die Tugenden Freundlichkeit, Keuschheit, Geduld, Langmut und andere Früchte des Geistes (vgl. Gal 5,22). Aus diesem Grund gilt, dass der Weinberg nicht „außerhalb von uns“ *(extra nos)* liegt, sondern „in uns selbst angelegt“ *(in nobis ipsis)* ist: „Wer die Gerechtigkeit lebt, gestaltet Christus in sich.“[22]

2. Der Gegensatz von Weinberg und Marktplatz

Im Gleichnis Jesu kommen zwei Orte vor: der Weinberg, in den die Arbeiter gerufen werden, und der Marktplatz, von dem sie weggerufen werden. Origenes deutet den Weinberg als Symbol für die Kirche. Aus der Gegenüberstellung von „Weinberg“ und „Marktplatz“ ergibt sich bei Origenes ein exklusives Verständnis der Kirche als Raum, in dem der Mensch „die Arbeiten des Gottesreichs vollbringen“[23] kann. Der Marktplatz dagegen symbolisiert die Welt, insofern sie die von Gott abgewandte Seite des Daseins widerspiegelt. Dieser Gedanke begegnet ebenfalls in der Erklärung zum Matthäusevangelium des Hilarius von Poiters:

> Er [der Marktplatz] ist auf gleiche Weise [wie die Welt] durch Gedränge von Menschen, durch Streitereien über Beeinträchtigungen und Ungerechtigkeiten und durch verschiedene schwierige Geschäfte immer mit Lärm erfüllt.[24]

Ps.-Chrysostomus bezieht die alltägliche Erfahrung, dass Kaufen und Verkaufen stets mit Betrug und Übervorteilung einhergehen, in seine Interpretation mit ein

18 (Ps.-) Eusebius von Caesarea, *theoph.* 4 (PG 24, 637).
19 (Ps.-) Eusebius von Caesarea, *theoph.* 4 (PG 24, 637).
20 Vgl. (Ps.-) Eusebius von Caesarea, *theoph.* 4 (PG 24, 637).
21 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 34 (PG 56, 817).
22 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 34 (PG 56, 817).
23 Origenes, *comm. in Mt* 15,36 (GCS 40/2, 457).
24 Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,5 (SC 258, 108).

und bezeugt ebenfalls die theologisch negative Sicht von „Welt". Den Christen zeichnet aus, dass er in der „Welt" keine Heimat hat:

> Höchstes Lob für den Christen ist dies: Dass er dem Marktplatz ein Fremder ist *(alienum esse a foro)* und mit ihm rein gar nichts zu tun hat.[25]

Neben der Definition des „Fremdseins" gegenüber der Welt finden sich in den patristischen Auslegungen unterschiedliche Akzentuierungen des Verständnisses dessen, was es bedeutet, „im Weinberg" zu arbeiten. Chrysostomus und Augustinus legen in ihren Homilien jeweils einen Schwerpunkt auf die Lebensführung des Menschen, da sich daran erkennen lasse, ob jemand wirklich ein „Arbeiter im Weinberg" ist. Wer „die Satzungen und Gebote Gottes"[26] befolgt (Chrysostomus) beziehungsweise wer „die Gerechtigkeit tut"[27] (Augustinus), erweist sich als wahrer Christ und als Glied der Kirche.

Ein zweiter Auslegungstyp begegnet in der Schrift *Über die Sündenvergebung* des Fulgentius von Ruspe. Sie ist vor dem Hintergrund seiner langen und intensiven Auseinandersetzung mit dem arianischen Vandalenkönig Thrasamund zu sehen. In diesem Kontext bestimmt Fulgentius die Bilder „Weinberg" und „Marktplatz" nicht vorrangig im Sinn des Gegensatzes von Kirche und Welt, sondern von katholischer Kirche und häretischen sowie schismatischen Abspaltungen. Darum ist bei ihm auch nicht das Tun der guten Werke das entscheidende Kriterium, sondern der rechte Glaube. Die Orthodoxie, also das richtige Glaubensbekenntnis, zeigt an, ob jemand ein Arbeiter im Weinberg Gottes ist oder nicht.[28] Dabei versteht Fulgentius das rechte Bekenntnis nicht bloß als Zustimmung zu bestimmten Glaubenssätzen, sondern er benennt durchaus auch seine existenzielle Dimension: Die Arbeit, die zu leisten ist, besteht in der „wahren Bekehrung des Herzens"[29], im „Glauben, der in der Liebe wirksam ist"[30].

Mt 20,2

Er einigte sich mit den Arbeitern auf einen Denar für den Tag und schickte sie in seinen Weinberg.

Die patristischen Auslegungen der Arbeitsleistung und des Lohnes beruhen auf der vorausgesetzten Deutung des Weinbergs als Metapher für die Kirche sowie des Gutsbesitzers als Bild für Gott.

25 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 34 (PG 56, 819).
26 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612).
27 Augustinus, *serm.* 49,1 (CCL 41, 614).
28 Vgl. Fulgentius von Ruspe, *rem. pecc.* 2,19,2f (CCL 91A).
29 Fulgentius von Ruspe, *rem. pecc.* 2,18,3 (CCL 91A).
30 Fulgentius von Ruspe, *rem. pecc.* 2,18,3 (CCL 91A).

1. Der Denar als Chiffre für das ewige Leben

Eusebius von Caesarea macht in seinem *Lukaskommentar* auf folgenden kulturgeschichtlichen Hintergrund aufmerksam, der für die Interpretation der Münze wichtig ist: Angesichts des Erscheinungsbilds antiker Münzen, die üblicherweise das Abbild des Herrschers tragen und ihn als den wahren Eigentümer kennzeichnen, gilt auch vom Denar, den die Arbeiter erhalten, dass ihm das Bild des Königs eingeprägt ist und somit durch den Lohn die Zugehörigkeit des Arbeiters zum Herrschaftsbereich seines Arbeitgebers bestätigt wird. Der Arbeiter erhält mit dem Denar die „Zeichen der Gottesherrschaft" (τὰ τῆς τοῦ θεοῦ βασιλείας σύμβολα) und damit Anteil an seinem König, das heißt Gemeinschaft mit Gott.[31]

Der Denar wird darum grundsätzlich als Bild für das ewige Leben gedeutet, wobei die altkirchlichen Exegeten durch die Verknüpfung mit anderen Schriftstellen, in denen vom ewigen Leben die Rede ist, je eigene Akzente setzen: Der Denar steht für die „Wohnungen", die nach Jesu Wort in Joh 14,2 für die Glaubenden bereit stehen (Tertullian, Gregor der Grosse).[32] In ihm ist die ewige „Ruhe und Glückseligkeit"[33] symbolisiert (Augustinus, Johannes Chrysostomus), das Heil des Menschen (Clemens von Alexandrien, Procopius von Gaza)[34]. Der Lohn besteht in der „Freude der Auferstehung"[35], im Jubel derer, die unter Tränen gesät haben (vgl. Psalm 126,5) (Fulgentius von Ruspe)[36]. Irenäus und Hippolyt beziehen sich auf Joh 17,3, wenn sie den Denar als die „Erkenntnis Jesu Christi" bestimmen.[37]

2. Augustins zahlensymbolische Deutung der Münze

Augustinus stellt die traditionelle Deutung des Denars als Symbol für das ewige Leben in den Rahmen einer zahlensymbolischen Auslegung und entwickelt daraus eine heilsgeschichtliche „Arithmetik". Die Grundaussage, auf die diese „Berechnungen" zielen, besteht in der Vorstellung, dass in allen biblischen Zahlen eine mehr oder weniger verborgene Anspielung auf heilsgeschichtliche Zusammenhänge enthalten ist. Der Denar hat den Wert 10 und wird von Augustinus in einen engen Zusammenhang mit einer weiteren biblischen Zahl gebracht, der 40. „Vierzig" spielt als symbolische Zahl im Kontext der Wüstenwanderung Israels (vgl. Ex 18,35)

31 Vgl. Eusebius von Caesarea, *in Lc.* (PG 24, 569).
32 Vgl. Tertullian, *monog.* 10,6 (CCL 2); Gregor der Grosse, *dial.* 4,35 (SC 265); vgl. ebf. Augustinus, *Io. eu. tr.* 67,2 (CCL 36).
33 Augustinus, *Io. eu. tr* 17,4 (CCL 36); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613); Augustinus, *qu. eu.* 2,6 (CCL 44B).
34 Vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 4,6,36,5 (FC 8/4); Prokop von Gaza, *in Dtn* (PG 87/1, 927).
35 Augustinus, *serm.* 87,5 (PL 38, 533).
36 Vgl. Fulgentius von Ruspe, *Mon.* 1,12,1 (CCL 91).
37 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,7 (FC 8/4); Hippolyt, *haer.* 6,45 (PTS 25).

und der Wüstenzeit Jesu (vgl. Mk 1,13) eine Rolle; diese Zahlensymbolik wurde in die vierzigtägige Fastenzeit der Kirche übernommen und gilt für Augustinus als ein Gleichnis der ganzen christlichen Existenz.[38] Dieser Wert „40“ als Zahl der Prüfung und Erziehung wird durch den „Zehner“ auf den Wert „50“ ergänzt, eine Zahl, die in den biblischen Schriften für die Vollendung, die umfassende Einheit und Ganzheit steht.[39] Das Kirchenjahr, das die heilsgeschichtlichen Ereignisse liturgisch erinnert, kennt genau diese Verbindung von 40 und 50, und zwar in der vierzigtägigen Fastenzeit vor Ostern und der fünfzigtägigen Osterzeit. Nach Augustinus besteht die Symbolik der fünfzig österlichen Tage darin, dass das Heil, das Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung gewirkt hat, dem Denar entspricht, der nun das Leben des Menschen, das vorher der entbehrungsreichen und orientierungslosen Wüstenwanderung glich, ergänzt und zur Fülle bringt.[40]

Im Blick auf die zahlensymbolische Deutung des Denars aus Mt 20,1–16 ist festzuhalten, dass Augustinus zwei Akzente setzt: Erstens ist der Denar ein Bild für das ewige Leben, und zweitens ist es im Grunde Christus, der durch seine Menschwerdung diesen Denar erwirbt, so dass in Gottes Weinberg jeder Arbeiter seinen Lohn nicht anders als „in Christus“ verdient.

3. Die Bedeutung der Arbeit

Die Arbeit im Weinberg wird als Symbol für die Anforderungen gesehen, die das Leben als Christ an den Menschen stellt.

Die patristischen Auslegungen bieten ein breites Spektrum an Deutungen an: Grundlegend ist dabei die Vorstellung, dass nur jene Arbeit belohnt wird, die innerhalb des Weinbergs geleistet wird. Der Weinberg gilt als Symbol für die Kirche. Nach Basilius von Caesarea liegt der Beginn der Arbeitszeit darum in der Taufe, insofern der Gläubige durch dieses Sakrament in die Kirche aufgenommen wird.[41] Die Arbeit selber besteht in den Herausforderungen der christlichen Lebensführung. Dies kommt besonders in solchen Schriften zum Ausdruck, die eine deutlich moralische Intention haben. Dazu gehören zum Beispiel die Schriften der orientalischen Dichter aus dem 5. Jahrhundert, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug: Das christliche Leben zeichnet sich durch die ständige Bereitschaft zur Umkehr aus, wie Isaak in seinem *Gedicht über den Aufschub der Buße*

38 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 17,4 (CCL 36). Dieser Gedanke aus der patristischen Spiritualität wird u. a. in den Klosterregeln als Lebensgrundsatz tradiert, vgl. RB 49,1: „Der Mönch soll immer ein Leben führen wie in der Fastenzeit.“

39 Zur Zahl 40: Sintflut (Gen 7,12.17), Mose auf dem Sinai (Ex 24,18), Erkundung Kanaans (Num 14,34); Wüstenwanderung Israels (Dtn 8,4); Wüstenaufenthalt des Propheten Elija (1 Kön 19,8); Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen (Apg 1,3). Zur Zahl 50: Jubeljahr (Lev 25,10); Baumaterial am Offenbarungszelt (Ex 26,15–25.56).

40 Vgl. Augustinus, *serm.* 125,9 (PL 38, 695f); ders., *serm.* 252,11 (PL 38, 1178); ders., *ep.* 55,31 (CSEL 34/2).

41 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom.* 13,5 *(exhortatoria in sanctum baptisma)* (PG 31, 432D).

hervorhebt.[42] Diese Umkehrbereitschaft, durch die der Christ seiner Treue zu Gott Ausdruck und Inhalt verleihen soll, sieht Jakob von Sarug exemplarisch in dem langen Leben der beiden Männer Gurias und Schamonas verwirklicht, die noch im hohen Alter als „glanzvolle Greise“[43] den Martyrertod starben.[44] Zur Intention dieser Schriften gehört es, dem weit verbreiteten Brauch entgegenzuwirken, sich erst kurz vor dem Tod taufen zu lassen. Am Beispiel der beiden alten Männer Gurias und Schamonas will Jakob zeigen, dass es keine Überforderung für den Menschen ist, ein ganzes Leben lang den Ansprüchen des Evangeliums zu folgen: Beide haben „vom Anbeginn des Tages im gesegneten Weinberg Gottes treu gearbeitet“[45].

Von einem Christen ist, wie Johannes Chrysostomus, Hilarius von Poitiers und Hieronymus ausführen, ein moralisches Verhalten gefordert, durch das er die in der Heiligen Schrift grundgelegten ethischen Prinzipien der Kirche im Alltag verwirklicht.[46] Dieses Verhalten besteht darin, gute Werke zu tun und Tugenden zu erlangen[47], sowie die innere Haltung des Gehorsams zu üben[48]. Die theologische Tugend, die ausdrücklich im Zusammenhang der Interpretation des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg genannt wird, ist die Hoffnung. Wer sie – so Hilarius – Zeit seines Lebens in der Kirche bewahrt, empfängt den in Aussicht gestellten Lohn.[49]

Mt 20,3–6a

Um die dritte Stunde ging er wieder auf den Markt und sah andere dastehen, die keine Arbeit hatten. Er sagte zu ihnen: Geht auch ihr in meinen Weinberg! Ich werde euch geben, was recht ist. Und sie gingen. Um die sechste und um die neunte Stunde ging der Gutsherr wieder auf den Markt und machte es ebenso. Als er um die elfte Stunde noch einmal hinging, traf er wieder einige, die dort herumstanden.

Die Handlung des Gleichnisses spielt sich im zeitlichen Rahmen von einem Tag ab. Innerhalb dieses Tages geht der Gutsbesitzer fünfmal auf den Marktplatz, um Arbeiter für seinen Weinberg einzustellen. Auf der Ebene der Erzähloberfläche des Gleichnisses beobachtet Origenes, dass zwischen der dritten, sechsten und neunten

42 Vgl. Isaak von Antiochien, *Gedicht über den Aufschub der Buße* 11,3 (BKV 1. R. Bd. 6).

43 Jakob von Sarug, *Lobgedicht auf die Martyrer Gurias und Schamonas* 8,4 (BKV 1. R. Bd. 6).

44 Vgl. Jakob von Sarug, *Lobgedicht auf die Martyrer Gurias und Schamonas* 8,1 (BKV 1. R. Bd. 6). Zur literarischen Tradition über diese beiden Gestalten vgl. O. v. Gebhardt: *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos*. Leipzig 1911 (TU 37,2).

45 Jakob von Sarug, *Lobgedicht auf die Martyrer Gurias und Schamonas* 8,1 (BKV 2. R. Bd. 6).

46 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,5.7 (SC 258).

47 Vgl. Hieronymus, *c. Vigil.* 15 (CCL 79C).

48 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,5 (SC 258).

49 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 129,11 (CSEL 22).

Stunde jeweils der gleiche Zeitabstand liegt, während der Zeitraum zwischen der ersten und dritten, sowie zwischen der neunten und elften Stunde kürzer ist.[50] Überdies wird der Lohn in Höhe eines Denars nur mit den Arbeitern der ersten Stunde vereinbart und als Entgelt der Arbeiter der elften Stunde genannt, während bei den übrigen kein konkreter Lohn erwähnt wird.[51] Dem entspricht offenbar, dass auch nur die Arbeiter der ersten Stunde bei der Auszahlung des Lohns Beschwerde einlegen.[52]

In der patristischen Tradition finden sich für die fünf Zeiten vier verschiedene Auslegungstypen.

1. Der Arbeitstag als Symbol der Weltzeit

Weit verbreitet in der patristischen Literatur ist jene Deutung, die in dem Arbeitstag ein Symbol für die Weltzeit sieht. Der früheste Beleg für diese Auslegungstradition findet sich bei Irenäus von Lyon.[53] Er setzt den Schwerpunkt seiner Deutung auf den Nachweis der Einheit und Einzigkeit Gottes, die sich darin zeigt, dass „es nur einen Hausvater gibt, nur einen Weinberg, nur eine Gerechtigkeit und einen Verwalter, den Geist Gottes (…)"[54], obgleich die Arbeiter zu unterschiedlichen Zeiten, nämlich „im Anfang der Erschaffung der Welt, die anderen später, wieder andere um die Mitte der Zeit und noch andere, als die Zeit schon fortgeschritten war, und wiederum andere am Ende"[55] berufen wurden. Es geht Irenäus darum, anhand des Gleichnisses zu zeigen, dass der Gott der Bibel zugleich der Schöpfer und der Vollender der Welt ist und dass es weder vor ihm, noch neben ihm oder nach ihm andere Götter gibt. Dabei verwirft Irenäus strikt die Schriftdeutung der Valentinianer, die er ausführlich referiert und die durchaus strukturelle Ähnlichkeiten mit seiner eigenen Auslegung aufweist. Der gnostischen Sekte geht es darum, mit Hilfe des Gleichnisses ihre Äonenlehre biblisch abzustützen. Auch sie teilen die Weltzeit in verschiedene Phasen ein, und zwar in dreißig Äonen. Zwar spricht das Gleichnis von fünf Phasen und nicht von dreißig, aber für die Valentinianer geht die Rechnung dennoch auf, da sie einfach die Zahlwerte der jeweiligen Berufungsstunden zusammenzählen: eins, drei, sechs, neun und elf ergibt zusammen dreißig.[56] Irenäus betrachtet dieses Zahlenspiel als einen Versuch der Gnostiker, die Aussagen der Heiligen Schrift „mit ihren Phantasiegebilden in Einklang"[57] zu bringen. Als entscheidend für eine sachgerechte, das heißt rechtgläubige Auslegung erweist sich also nicht vorrangig die Zuordnung der symbolischen Dimension – diese ist

50 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 436).
51 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,28 (GCS 40/2, 436).
52 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,29 (GCS 40/2, 438f).
53 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,7 (FC 8/4).
54 Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,7 (FC 8/4).
55 Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,7 (FC 8/4).
56 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 1,1,3 (FC 8/1).
57 Irenäus von Lyon, *haer.* 1,1,3 (FC 8/1).

bei Irenäus und den Valentinianern dieselbe, nämlich die Deutung des Arbeitstages als Weltzeit –, sondern die Kohärenz der symbolischen Deutung mit der übrigen Heiligen Schrift. Der Irrtum der Valentinianer liegt nach Irenäus also in ihren falschen hermeneutischen Voraussetzungen, insofern sie ihre Interpretation des Tages als Symbol der Weltzeit nicht mit biblischen Aussagen übereinbringen, sondern versuchen, die biblischen Texte ihrer eigenen Ideologie anzupassen.

Demgegenüber suchen die kirchlichen Exegeten innerhalb der Heiligen Schrift nach einer Struktur, mit der sich der Gedanke von der Weltzeitsymbolik des Gleichnisses entfalten lässt. Diese grundlegende Zuordnung entdeckte offenbar Origenes:[58] Die Arbeiter der ersten Stunde lassen sich auf das Zeitalter von der Erschaffung der Welt bis zur Sintflut beziehen. Die dritte Stunde markiert den Zeitraum des Bundes mit Noah und den Gerechten in der Zeit nach der Sintflut. Die sechste Stunde ist die Zeit der Patriarchen, des Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Die neunte Stunde wird durch den Bund mit Mose eingeleitet und umfasst die Zeit von Gesetz und Propheten. Die elfte Stunde schließlich ist die Zeit der Ankunft Christi, und damit der Beginn der Endzeit. Eine Variante dieser häufig bezeugten Einteilung findet sich bei Hilarius von Poitiers:[59] Er teilt die Weltzeit in die fünf Bünde ein: den Noahbund (1. Stunde), den Abrahambund (3. Stunde), den Mosebund (6. Stunde), den Davidbund (9. Stunde) und die elfte Stunde als den Tag der Geburt Christi und damit den Beginn des neuen Bundes, der sich auch auf die Heiden erstreckt.[60] Hilarius veranschlagt zwischen jedem Bund einen Zeitraum von 1000 Jahren und datiert darum die Geburt Christi ins Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt.[61]

2. Der Arbeitstag als Symbol für das menschliche Leben

Neben diesem Auslegungstyp, der die Geschichte der Schöpfung als eine Berufungsgeschichte der Menschheit sieht, bieten einige altkirchliche Schriftsteller auch eine Interpretation, die den einen Arbeitstag als ein Bild für das je individuelle Leben eines Menschen betrachtet. In diesem Fall geht es darum zu zeigen, dass der Mensch den Ruf Gottes in sehr unterschiedlichen Lebensabschnitten vernehmen kann. Der früheste Zeuge für diese Deutung scheint wiederum Origenes zu sein,[62] am aus-

58 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,32 (GCS 40/2, 446f); Prokop von Gaza, *in Exod.* (PG 87/1, 565); Augustinus, *serm.* 87,5.7 (PL 38, 532f); Eusebius von Caesarea, *in Lc.* (PG 24, 569); Ambrosius von Mailand, *Lc.* 7,19,223 (CCL 14); Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 34 (PG 56, 818); Fulgentius von Ruspe, *rem. pecc.* 2,18,1 (CCL 91A), kennt eine etwas andere Einteilung: Fulgentius ordnet der sechsten Stunde den Zeitraum von Abraham bis David, und der neunten Stunde die Zeit von der Königszeit bis zum babylonischen Exil zu.

59 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,6 (SC 258).

60 Dass der letzte Bund in Christus ein Bund Gottes mit den Heidenvölkern ist, betont vor allem Hieronymus, vgl. *ep.* 21,40 (CSEL 54).

61 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,6 (SC 258).

62 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,36 (GCS 40/2, 457f).

führlichsten legt Johannes Chrysostomus diese Interpretation vor.[63] Augustinus bringt sie in folgendes Schema: In der „ersten Stunde“ Christ zu werden, bedeutet, die Taufe als Säugling zu empfangen beziehungsweise mit der Heiligen Schrift von Kindesbeinen an *(pueri)* vertraut zu sein. Entsprechend sind den übrigen Stunden die Altersstufen der Jugend *(adolescentuli),* des jungen Erwachsenen *(iuvenes),* des reifen Menschen *(graviores)* und des alten, gebrechlichen Menschen *(decrepiti)* zugeordnet.[64] In jedem Lebensabschnitt kann der Mensch den Ruf Gottes vernehmen.

3. Die fünf Zeiten als Vorbild für das kirchliche Stundengebet

Überdies wird die Fünfteilung des Tages mit den traditionellen kirchlichen Gebetszeiten verknüpft.

Nach Cassian bietet die Heilige Schrift verschiedene Grundlagen für die Ordnung der fünf Gebetszeiten, also der Matutin, der Terz, Sext, Non und der Vesper: Das Morgen- sowie das Abendlob seien bereits im Alten Testament fest verankert, während sich die Gebetszeiten der dritten, sechsten und neunten Stunde aus bestimmten heilsgeschichtlichen Ereignissen des Neuen Testaments herleiten lassen.[65]

Eine Verbindung zwischen dem Gedanken der Berufung des Menschen zum Glauben und den Gebetszeiten stellt Hippolyt her: Der *eine* Tag mit seinen verschiedenen Zeiten ist für ihn ein Symbol für die Universalität, insofern als der Ruf Gottes an alle Menschen zu allen Zeiten ergeht. Im letzten Ruf, nämlich in der Sendung des Gottessohnes, kommt die Berufung der Menschheit zur Vollendung, weil Christus allen Menschen die Erkenntnis und die Anrufung des Namens Gottes ermöglicht und ihnen damit den Weg des wahren Betens erschließt.[66]

In der monastischen Literatur, etwa bei Cassian, werden die vorliegenden Verse als Begründung für die verschiedenen Zeiten des klösterlichen Stundengebets herangezogen:

> Um diese Stunde hat auch der Hausvater im Evangelium die Arbeiter für seinen Weinberg angeworben. Denn es heißt auch von ihm, dass er zuerst am Morgen eingestellt hat, also zu der Zeit, die unsre Matutin bezeichnet, dann um die dritte, die sechste und neunte Stunde, zuletzt um die elfte Stunde, womit die Abendstunde gemeint ist.[67]

63 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612f).
64 Vgl. Augustinus, *serm.* 49,2 (CCL 41); ders., *serm.* 87,7 (PL 38, 533); vgl. ebf. Eusebius von Caesarea, *in Lc.* (PG 24, 569).
65 Eine ausführliche Darlegung der biblischen Belegstellen bei Cassian, *inst.* 3,3 (CSEL 17); vgl. ebf. Gerontius, *vita Mel.* 47 (SC 90).
66 Vgl. Hippolyt, *haer.* 6,45 (PTS 25).
67 Cassian, *inst.* 3,3 (CSEL 17).

4. Die fünf Berufungen als Bild der fünf Sinne

Origenes kennt neben oben vorgestellten Auslegungstypen, die in der patristischen Tradition breit bezeugt sind, noch eine weitere allegorische Deutung der fünf Zeitpunkte. Er bringt die traditionelle Interpretation der Zeiten als Bilder für die unterschiedlichen heilsgeschichtlichen Epochen in eine Verbindung mit den fünf Sinnen des Menschen und zeigt damit, dass Gott den Menschen in allen seinen leiblich-geistigen Dimensionen anspricht.[68]

Von der ersten Berufung der Menschheit zum Gehorsam gegen Gott berichtet das Buch Genesis; Gott wendet sich an Adam und Eva mit dem Gebot, vom Baum der Erkenntnis nicht zu essen, ja ihn nicht einmal zu berühren (Gen 3,3). Der erste Bund spricht die Berührung, das heißt den Tastsinn des Menschen an.

In der biblischen Erzählung vom Bundesschluss mit Noah findet Origenes den Geruchssinn verankert. Gott riecht nach der Flut den „beruhigenden Duft" des Brandopfers und geht daraufhin mit Noah den Bund ein, in dem er sich verpflichtet, das Leben auf der Erde nie wieder zu vernichten (vgl. Gen 8,21).

Der dritte Bund zwischen Gott und den Menschen, der in der Gestalt Abrahams verwirklicht wird, bringt den Geschmackssinn ins Spiel. Nach Gen 18 erscheint Gott dem Abraham in Mamre in Gestalt dreier Männer, die ihm die Geburt seines Sohnes verheißen. Abraham tischt ihnen ein schmackhaftes Essen auf.

Der vierte Bundesschluss am Sinai stellt die Fähigkeit des Menschen zum Hören in den Vordergrund: Mose hört die Stimme Gottes und nimmt auf diese Weise das Gesetz als Bundesurkunde entgegen (vgl. Ex 20).

Das Sehen als „die vornehmste aller Wahrnehmungen"[69] tritt beim letzten Bund Gottes mit den Menschen in den Vordergrund: Christus als das „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15) macht Gott sichtbar: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat." (Joh 12,45)

Nach dieser Deutung ergeht der Ruf Gottes an die Menschheit nicht nur durch die gesamte Weltgeschichte, sondern betrifft den Menschen in allen seinen Sinneswahrnehmungen: An der Begegnung zwischen Gott und Mensch sind Berühren, Riechen, Schmecken, Hören und Sehen beteiligt.

68 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,33 (GCS 40/2, 447f).
69 Origenes, *comm. in Mt* 15,33 (GCS 40/2, 448).

20,6b–7

Er sagte zu ihnen: Was steht ihr hier den ganzen Tag untätig herum? Sie antworteten: Niemand hat uns angeworben. Da sagte er zu ihnen: Geht auch ihr in meinen Weinberg!

Dieser Vers wirft bei den antiken christlichen Autoren die Frage auf, warum der Gutsbesitzer nicht alle Arbeiter in der gleichen Stunde anwirbt, sondern mehrmals täglich zum Marktplatz geht und selbst am Abend noch auf Menschen trifft, die den ganzen Tag keine Beschäftigung gefunden haben. Wurden diese Menschen übersehen oder gar mit Absicht übergangen? Warum nehmen sie das Arbeitsangebot nicht schon früher an? Oder ist das lange Ausharren auf dem Marktplatz sogar ein positiver Wert?

1. Warum werden nicht alle Arbeiter in der ersten Stunde eingestellt?

Chrysostomus bezieht die Anwerbung der Arbeiter auf die Verkündigungssituation und untersucht die Intention des Gutsbesitzers im Horizont der Frage, warum nicht alle Menschen sofort zum Glauben kommen, wenn ihnen das Wort Gottes verkündigt wird. Die Bemerkung der Arbeiter, niemand habe sie angeworben, dürfe dabei jedoch nicht überinterpretiert werden, so als habe der Weinbergbesitzer sie nicht von Anfang an im Blick gehabt. Gegen eine solche Deutung spricht nach Chrysostomus bereits der Einleitungsvers des ganzen Gleichnisses:

> Dass er [der Gutsbesitzer] alle – soviel an ihm lag – von Anfang an berufen wollte, zeigt uns das Gleichnis durch die Worte: „Er ging am frühen Morgen aus, um Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben."[70]

Die Intention des Gutsbesitzers richtete sich also nicht auf eine bestimmte Gruppe, sondern ganz allgemein auf alle, die er auf dem Marktplatz antreffen würde; dennoch wiederholt er seine Aktion noch mehrmals im Lauf des Tages und begegnet auf dem Marktplatz immer wieder Menschen, die erst zu einer bestimmten Zeit in seinen Dienst treten. Chrysostomus sieht darin eine Aussage über die geistliche Entwicklung des Menschen. Im Lauf seines Lebens mache jeder Mensch einen spirituellen Reifungsprozess durch, und das bedeutet, dass er unter Umständen nicht zu jedem Zeitpunkt seines Lebens für den Ruf Gottes bereit ist. Mit Hilfe der aus der antiken Rhetorik stammenden λύσις ἐκ προσώπου, der Beachtung der Erzählperspektive, gelingt es Chrysostomus, dem Missverständnis vorzubeugen, dass Gottes Ruf sich nur an eine bestimmte Gruppe von Menschen richtet, und nicht an alle ergeht.

Warum es aus der Perspektive der Arbeiter dennoch so aussieht, als habe niemand sie angeworben, erläutert Chrysostomus am Beispiel der Berufungsgeschichte des Apostels Paulus.

---

70 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).

2. Der Apostel Paulus als Typos des Berufenen der letzten Stunde

Der Apostel Paulus wird von Chrysostomus als Beispiel für die Gestalt eines „in der letzten Stunde Berufenen“ gezeichnet. Dabei geht es um die Bedeutung der menschlichen Freiheit im Bezug auf den Glauben.

Nach Chrysostomus und Augustinus gilt der Apostel Paulus als Typos des Berufenen der elften Stunde, und zwar nicht weil er besonders alt war, sondern weil seine innere Entwicklung so lange gedauert hat, bis er den Ruf Gottes hören und darauf antworten konnte.[71] Zudem fallen in seiner Person die biographische und die kosmische heilsgeschichtliche „elfte Stunde“ gewissermaßen in eins, da er im apostolischen Zeitalter gelebt und gewirkt hat.

In Gal 1,15 findet Chrysostomus den Schlüssel für die Verbindung von Mt 20,6f und der Biographie des Paulus:

> Wenn nicht alle auf einmal folgten, so lag der Grund dieses Unterschieds im Willen der Berufenen. Deshalb wurden die einen schon am frühen Morgen, die anderen erst um die dritte, wieder andere um die sechste, neunte oder elfte Stunde berufen, weil sie erst dann bereit waren, dem Ruf zu folgen. So lautet auch die Lehre des heiligen Paulus: „Als es ihm aber gefiel, der mich auserwählt hat schon im Schoß meiner Mutter …“. (Gal 1,15) – Wann gefiel es ihm denn? Als er voraussah, dass Paulus gehorchen würde. Gott hatte den Willen von jeher gehabt, da Paulus ihm zunächst aber nicht entsprochen hätte, gefiel es dem Herrn, ihn erst dann zu berufen, als er sah, dass Paulus ihm auch folgen würde.[72]

Chrysostomus nimmt bei seiner Interpretation von Gal 1,15 eine Unterscheidung zwischen der Erwählung und der Berufung des Paulus vor: Von Gott erwählt war der Apostel bereits vor seiner Geburt, berufen wird er allerdings erst zu dem Zeitpunkt, da er auf den Ruf Gottes antworten kann. Bemerkenswert an dieser Deutung ist die starke Betonung der menschlichen Freiheit im Berufungsgeschehen: Gott wartet solange, bis der Mensch bereit ist, den Ruf zu hören und ihm zu antworten.

In dieser Hinsicht wird Paulus allerdings noch vom Räuber aus der Kreuzigungsszene des Lukasevangeliums übertroffen (vgl. Lk 23,42f), der den Ruf Gottes im letzten Augenblick seines Lebens hört und physisch kaum mehr in der Lage ist, ihm zu antworten. Cyrill von Jerusalem schreibt dazu:

> Der Räuber ist entschlossen, das Gute zu tun, doch der Tod kommt ihm zuvor. Ich [Gott] aber warte nicht auf die Tat, ich nehme schon den Glauben an.[73]

---

71 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613); vgl. ebf. Augustinus, *serm.* 360,1 (PL 39, 1598).

72 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).

73 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,31 (Reischl/ Rupp II, 92); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).

Cyrill ermutigt mit dieser Interpretation die Katechumenen, die er in seinen *Taufkatechesen* anspricht, in Freiheit eine bewusste Entscheidung für den Glauben zu treffen.

3. Bis zur letzten Stunde ausharren können

Eine etwas andere Richtung schlägt die Deutung bei Origenes ein: Er beurteilt das Geschehen aus der Perspektive der wartenden Tagelöhner und stellt ihr Ausharren als Tugend dar. In der Antwort der Männer auf dem Marktplatz: „Keiner hat uns angeworben", sieht Origenes eine plausible Rechtfertigung für ihre bisherige Untätigkeit. Dabei setzt Origenes allerdings eine andere Situation voraus als Chrysostomus. Dieser hatte betont, dass die Arbeiter der letzten Stunde vorher nicht in der richtigen Disposition waren, um den Ruf zu hören und ihm folgen zu können. Nach Origenes wurden sie tatsächlich nicht angesprochen, sondern jeweils nur jene, die dem Ruf in der entsprechenden Stunde auch folgten. Der Akzent in dieser Deutung liegt auf der inneren Haltung der wartenden Tagelöhner. Nach Ansicht des Origenes liegt ihre Tugend im großmütigen Ausharren.[74] Ihr Wort: „Niemand hat uns angeworben", ist demnach auch nicht als Vorwurf zu verstehen. Sie können warten, bis der Ruf an sie ergeht. Origenes weiß, dass Beschäftigungslosigkeit und das Gefühl, nicht gebraucht zu werden, für den Menschen ebenso eine Last sind wie das Verrichten schwerer Arbeiten:

> Die aber um die elfte Stunde gerufen wurden, haben zwar nicht jene Last des Tages und der Hitze ertragen, wohl aber die Last, untätig dazustehen. Bevor nämlich der Herr zu uns kam und sagte: „Kommt alle zu mir, die ihr euch abmüht und beladen seid, ich will euch Ruhe verschaffen" (Mt 11,28), war nämlich die Untätigkeit eine Last und [das Gefühl], dass man irgendwie für die Arbeiten im Weinberg nicht würdig gehalten wurde.[75]

Ps.-Chrysostomus konkretisiert diesen Gedanken in seiner Homilie über diese Perikope, indem er die Arbeiter der letzten Stunde allegorisch auf die Heidenvölker bezieht. Für sie trifft zu, dass ihnen das Wort Gottes nicht verkündet wurde, dass sie weder eine Kenntnis Gottes *(notitia dei)* noch seiner Verheißungen hatten.[76] Diesen Gedanken bezeugt auch Gregor der Grosse in seiner Homilie über diese Perikope: „Kein Patriarch, kein Prophet"[77] sei zu den Heiden gekommen, um ihnen das Wort Gottes zu verkündigen. Diese mussten vielmehr bis zur Letzten Stunde warten, das heißt also bis zur Menschwerdung Gottes.

74 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 452).
75 Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 455).
76 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 34 (PG 56, 819).
77 Gregor der Grosse, *in evang.* 19,1 (FC 28/2, 322).

Mt 20,8

Als es nun Abend geworden war, sagte der Besitzer des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter und zahl ihnen den Lohn aus, angefangen bei den letzten, bis hin zu den ersten.

1. Die Endgültigkeit des Abends

Der „Abend“, von dem das Gleichnis spricht, gilt, wie oben gezeigt, als der Abend der Welt, also als das Ende der Zeiten; in Bezug auf den einzelnen Menschen wird der Abend auch im Sinne des Lebensabends beziehungsweise als das Ende der Lebenszeit interpretiert.

Fulgentius von Ruspe betont den endgültigen Charakter dieses Zeitpunkts: Nach dem Tagesende wird kein Arbeiter mehr in den Weinberg gerufen, und das bedeutet im übertragenen Sinn, dass es nach diesem Leben für den Menschen keine Chance mehr zur Bekehrung gibt.[78] Der Mensch kann nach seinem Tod für sein Heil nichts mehr tun; Gottes Ruf und die Antwort darauf sind darum ein Geschehen, das es nur in diesem Leben gibt.

Das Leben wird als Chance für den Menschen begriffen, eine Entscheidung für Gott zu treffen. Der Zustand der Unentschlossenheit gilt darum als Verweigerung einer Antwort auf den Ruf Gottes; diese Verweigerung bleibt, wie Augustinus ausführt, nicht nicht ohne Konsequenzen für das Heil des Menschen.[79]

Aus diesem Grund nimmt Basilius die Perikope von den Arbeitern im Weinberg zum Anlass, die Hörer seiner Predigten aufzufordern, die Taufe nicht auf unbestimmte Zeit aufzuschieben, wie es zu seiner Zeit offenbar weit verbreitete Sitte war, sondern das heilsnotwendige Sakrament so bald wie möglich zu empfangen und mit einer der Würde des Getauften entsprechenden Lebensführung zu beginnen. In einer Predigt, die unter dem Titel *Aufforderungen zur heiligen Taufe* überliefert ist, schreibt er:

> Bring dich nicht um das Schutzmittel [der Taufe] und denke nicht von der elften Stunde wie von der ersten! Muss doch schon der, der gerade das Leben empfängt, sein Ende vor Augen haben.[80]

Die Rezeption des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg führt hier also in das weite Feld des Zusammenhangs von Bußpraxis und Taufe in der Alten Kirche hinein. Davon vermittelt die Homilie des Bischofs von Caesarea aus dem späten 4. Jahrhundert einen Eindruck.

---

78 Vgl. Fulgentius von Ruspe, *rem. pecc.* 2,19,1 (CCL 91A).
79 Vgl. Augustinus, *serm.* 87,8 (PL 38, 534).
80 Basilius von Caesarea, *hom.* 13,5 *(exhortatoria in sanctum baptisma)* (PG 31, 432).

2. Warum wird der Lohn den Letzten zuerst ausgezahlt?

Das Auszahlen des vereinbarten Lohnes wird in Mt 20,8 als die Aufgabe des „Verwalters" vorgestellt. Origenes und Ps.-Chrysostomus gehen in ihren Kommentaren näher auf diese Gestalt ein. Dabei zeigt sich ein deutlicher Unterschied in den hermeneutischen Grundlagen der beiden Exegeten.

Origenes deutet den Verwalter aus verschiedenen Perspektiven. Einerseits sieht er in der Gestalt des Verwalters „einen der Engel Gottes"[81] verkörpert, der beim Jüngsten Gericht diese Aufgabe übernehmen wird. Damit rückt er das Gleichnis in einen eschatologischen Zusammenhang.

In einer zweiten Deutung bezieht Origenes die Entlohnung dann aber auch auf das Erscheinen Christi in der Geschichte. Anknüpfungspunkt für diese Interpretation ist die Tatsache, dass die zuletzt eingestellten Arbeiter als erste ihren Lohn erhalten. Die heilsgeschichtliche Begründung für diese Umkehrung der Reihenfolge findet Origenes im Hebräerbrief. Durch die Verknüpfung von Mt 20,8 mit Hebr 11,39f deutet er die Auszahlung des Lohnes auf das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes:

> Und wir haben Erbarmen empfangen aufgrund dessen, dass wir den ganzen Tag dastanden und uns danach sehnten, dass er zu uns käme (…); und wir (…), die der Christus kennt, erwarten, den Lohn als Erste zu empfangen. Danach wird er hingehen und den Lohn denen geben, die vor uns gearbeitet haben, danach denen, die vor jenen waren und so weiter, bis zu den Ersten.[82]

In dieser heilsgeschichtlichen Deutung ist Christus nicht nur der Verwalter, der den Lohn auszahlt, sondern er selbst ist auch der Lohn für die Arbeit im Weinberg, nicht irgendeine von ihm verschiedene Vergütung.

Der *Matthäuskommentar* des Ps.-Chrysostomus verrät in seiner Deutung der Gestalt des Verwalters den arianischen Hintergrund seines Verfassers und wirft dabei ein Licht auf die dogmatischen Prämissen, die dieser Exegese zugrunde liegen: Das *Opus Imperfectum in Matthaeum* bringt den Verwalter in eine Beziehung zum Besitzer des Weinbergs, obgleich diese Beziehung auf der Erzählebene des Gleichnisses überhaupt keine Rolle spielt, und stellt fest, dass beide nicht denselben Rang haben. Diese Beziehung der Unterordnung überträgt er auf die Personen der Trinität: Wenn Gott Vater der Gutsbesitzer ist und dem Sohn oder dem Geist die Rolle des Verwalters zukommt, dann zeige das Gleichnis, dass der Sohn und der Geist nicht auf der gleichen Stufe wie der Vater stehen. So wie der Verwalter nicht dieselbe Würde wie der Besitzer des Weinbergs innehat, so kommen auch dem Sohn und

81 Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 453).
82 Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 454); vgl. ebf. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,7 (FC 8/4).

dem Geist weder das gleiche Wesen *(substantia)* noch die gleiche Würde *(dignitas)* wie dem Vater zu.[83]

Mt 20,9f

Da kamen die Männer, die er um die elfte Stunde angeworben hatte, und jeder erhielt einen Denar. Als dann die ersten an der Reihe waren, glaubten sie, mehr zu bekommen. Aber auch sie erhielten nur einen Denar.

Die in der elften Stunde angeworbenen Arbeiter waren nur eine Stunde lang beschäftigt und erhalten dennoch den vollen Tageslohn. In der patristischen Exegese wird darum die Frage nach der Angemessenheit des Verhältnisses zwischen Dienst und Entlohnung diskutiert. Daraus ergeben sich folgende Überlegungen:

1. Gottes Barmherzigkeit

Augustinus nimmt wahr, dass offensichtlich ein deutliches Missverhältnis zwischen dem vollen Tageslohn und dem geleisteten Dienst von nur einer Stunde besteht, und dass der Lohn der letzten Arbeiter somit keineswegs ihrer Leistung entspricht, sondern diese geradezu unverhältnismäßig übertrifft. Aus dieser Beobachtung gewinnt er die Ansicht, dass das Gleichnis den Geschenkcharakter des Lohnes betonen möchte. Sofern der Lohn ein Bild für das ewige Leben ist, zielt das Gleichnis nach Augustinus darauf, die Gnade *(gratia)* Gottes hervorzuheben und nicht die menschliche Eigenleistung.[84] Das ewige Leben kann sich der Mensch nicht aus eigener Kraft erwerben; es ist und bleibt reines Geschenk Gottes. Das wird mit den Arbeitern der letzten Stunde zum Ausdruck gebracht. Hilarius von Poitiers formuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

> Die Arbeiter der elften Stunde erhalten nicht den Lohn für ihre Arbeit, sondern als Lohn die Barmherzigkeit.[85]

83 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 34 (PG 56, 820). Diese Passage ist bereits in der Migne-Ausgabe mit der Bemerkung versehen, dass der Text in den Handschriften sehr umstritten und bisweilen ganz eliminiert ist. Die Begriffe *persona* und *substantia* werden nicht in der Klarheit benutzt, zu der sich der kirchliche Sprachgebrauch im späten 4. Jahrhundert durchgerungen hatte. Außerdem ist nicht von *trinitas,* sondern von *ternitas* die Rede. Inwiefern diese Passage ursprünglich zum *Opus Imperfectum in Matthaeum* gehört, kann hier nicht entschieden werden. Für die Dokumentation der altkirchlichen Rezeption des Textes Mt 20,8 stellt sie jedoch ein wichtiges Zeugnis dar, insofern als hier wiederum der dogmatische (in diesem Fall häretische) Horizont der Schriftauslegung deutlich zum Vorschein kommt.

84 Vgl. Augustinus, *perseu.* 17 (PL 45, 1002f); ders., *corrept.* 13 (CSEL 92).

85 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 129,11 (CSEL 22).

Dabei findet sich auch hier wiederum eine auf den einzelnen Menschen bezogene und eine heilsgeschichtliche Deutung. Im Blick auf den einzelnen Menschen gilt der Räuber, der sich nach Lk 21,41–43 im Augenblick seines Todes bekehrt, als der Prototyp desjenigen Menschen, dem das Geschenk der Auferstehung zuteil wird, obgleich er selbst außer der Äußerung seines Glaubens an Jesus nichts mehr tun kann. Es gibt – wie Cyrill von Jerusalem ausführt – keine guten Werke, die ihm angerechnet werden könnten, und dennoch sichert Jesus ihm das Paradies zu, einzig aufgrund seines festen Willens.[86] Diese Möglichkeit der Bekehrung im letzten Augenblick drückt Hieronymus pointiert in dem Satz aus:

> Wenn es Menschen gibt, denen Christus das Leben nicht schenken kann, dann ist er umsonst gestorben.[87]

In der heilsgeschichtlichen Auslegung, die besonders in der Matthäus auslegung des Hilarius von Poitiers zutage tritt, sind die Arbeiter der letzten Stunde ein Bild für die Heidenvölker, denen sich Gott in Christus offenbart, ohne dass sie vorher etwas dafür getan hätten, das heißt, ohne dass sie wie das auserwählte Volk Israel über viele Jahrhunderte nach der Thora gelebt hätten.[88] Die Kirche hat sich ihre heilsgeschichtliche Stellung nicht verdient, sondern verdankt sich einzig der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes.

2. Sich das Geschenk verdienen

Sofern die Auslegungen die Glaubensbiographie des einzelnen Menschen in den Blick nehmen, wird mitunter auch auf das mögliche Missverständnis aufmerksam gemacht, das sich aus der Interpretation des Lohnes als reines Gnadengeschenk Gottes ergeben kann: nämlich, dass Gottes Barmherzigkeit gegen den Einsatz der menschlichen Kräfte ausgespielt wird. Der volle Tageslohn, den auch der Arbeiter der letzten Stunde erhält, darf nicht in dem Sinne verstanden werden, als werde damit der Anspruch an den Menschen hinfällig, sich nach Kräften um Glaube und gute Sitten zu bemühen. Zwar gilt dem Gleichnis entsprechend: „Das ewige Leben ist für alle immer gleich“[89] – gleichgültig, zu welchem Zeitpunkt man dem Ruf Gottes folgt –, dennoch genügt der bloße Eintritt in die Kirche durch die Taufe keineswegs, um das ewige Leben zu erlangen. In dieser Meinung besteht eine breite Übereinstimmung der Exegeten: Wer zur Arbeit gerufen ist, hat, wie Hilarius schreibt, von dem Augenblick an „keine dienstfreie Zeit“[90] mehr, er muss sich nach Ansicht von Origenes, Chrysostomus, Basilius und Cassian unablässig um eine gott-

86 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,31 (Reischl/ Rupp II, 92).
87 Hieronymus, *ep.* 69,1 (CSEL 54).
88 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,7 (SC 258).
89 Augustinus, *serm.* 87,6 (PL 38, 533); vgl. ebf. Tertullian, *monog.* 10,6 (CCL 2, 1243).
90 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 129,10 (CSEL 22).

gefällige Lebensführung bemühen, darf in seiner Leidenschaft für Gott und das Gute nicht erkalten.[91] Die Taufe wird also als die notwendige, aber nicht als die hinreichende Bedingung für das Heil des Menschen verstanden. Sie ist nicht das Ziel, sondern der Anfang des christlichen Lebens, das sich in lebenslanger Treue und Ausdauer bewähren muss.[92] In diesem Sinne singt JAKOB VON SARUG das Lob auf zwei Männer, die im hohen Alter zu Martyrern wurden und die „vom Beginn des Tages an im gesegneten Weinberg Gottes treu gearbeitet haben“[93]. Bereits der Verfasser des *Barnabasbriefs* betont, dass die Taufe allein nicht für das sichere Heil des Menschen ausreicht, sondern dass aus ihr eine Verpflichtung zu einer ihr entsprechenden Lebensführung entspringt:

> Hüten wir uns also, dass wir (…) nicht einschlafen über unsern Sünden und der böse Fürst Gewalt über uns bekomme und hinaus stoße aus dem Reich des Herrn.[94]

3. Eine beachtliche Leistung

Neben dieser weit verbreiteten Deutung, dass der volle Tageslohn für die Arbeit in der letzten Stunde ein reines Gnadengeschenk sei, das dem Betreffenden unverdient zuteilwird, bietet ORIGENES eine ganz eigentümliche Deutung. Seine Überlegungen setzen ebenfalls bei der Frage nach der Verhältnismäßigkeit von Arbeit und Lohn an. Seiner Ansicht nach ist dieses Verhältnis aber stets gerecht und angemessen, nämlich insofern als Gott für die jeweilige Arbeitszeit „geeignete Arbeiter“[95] sucht. Die Arbeiter der elften Stunde zeichnen sich deshalb nicht etwa dadurch aus, dass sie nicht so leistungsfähig sind wie die anderen und darum noch zu guter Letzt in einem Gnadenakt in den Weinberg gerufen werden. Gerade das Gegenteil findet ORIGENES: Weil diese Arbeiter besonders leistungsfähig sind und in aller kürzester Zeit die gleiche Arbeit vollbringen wie die anderen über den ganzen Tag verteilt, werden sie am Ende des Tages im Weinberg eingesetzt:

> Es fehlte dem Weinberg noch eine letzte Arbeit: dazu aber bedurfte es einer jugendfrischen und neuen Berufung, die schnell und gedrängt in kurzer Zeit das vollbringt, was dem Weinberg noch fehlt. Dies aber war das Werk des Neuen Bundes. (…) Die, welche in der kürzeren

---

91 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 15,36 (GCS 40/2, 457f); vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613); vgl. BASILIUS, *reg. brev.* 255 (PG 31, 1254); CASSIAN, *inst.* 4,38 (CSEL 17).

92 Vgl. BASILIUS, *reg. brev.* 255 (PG 31, 1254).

93 JAKOB VON SARUG, *8. Lobgedicht auf die Martyrer Gurias und Schamonas,*1 (BKV 1. R. Bd. 6); vgl. ebf. BALÄUS, Gebet 12 zu einem hl. Bischof (BKV 1. R. Bd. 6): „Selig bist du, …, denn du hast vom Morgen bis zum Abend in seinem Weinberg gearbeitet. Siehe, darum ist dir dein Lohn hinterlegt: vollgültige Denare!“

94 *Barnabasbrief* 4,13 (LINDEMANN/ PAULSEN).

95 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,34 (GCS 40/2, 449).

> Zeit ihre Arbeitskraft und Energie einsetzen wollten, können im Weinberg die gleiche Arbeit vollbracht haben wie jene, die vom frühen Morgen an arbeiteten, denn sie waren ja noch nicht so erschöpft wie jene, die gleich am frühen Morgen gerufen worden waren.[96]

Nach dieser Auslegung handelt es sich beim vollen Tageslohn für die Arbeiter der elften Stunde keineswegs ein unverdientes Geschenk, sondern um den wohlverdienten Lohn für ihre Leistung. Mit dem „Werk des Neuen Bundes" dürfte ORIGENES vermutlich an die unermüdliche und drängende Missionstätigkeit des Apostels Paulus denken, der „zwar nur die eine Stunde gearbeitet hat, aber vielleicht mehr als alle vor ihm"[97]. ORIGENES legt das Gleichnis ganz auf die Gestalt des Paulus aus und dessen Bedeutung für die Verkündigung der frühen Kirche.

Überdies findet sich bei ORIGENES auch der Gedanke, dass es bei einem christlichen Leben nicht vorrangig auf die Dauer ankommt, sondern auf die Intensität und Entschlossenheit, mit der jemand Christus nachfolgt. Im Glauben geht es „um die innere Entscheidung, nicht um die äußere Zeit"[98]. Ein Mensch, der als Säugling getauft wurde, hat keinen Vorteil gegenüber einem, der erst im Erwachsenenalter zum Glauben findet.[99]

4. Heil und Herrlichkeit

Die Frage nach der Gerechtigkeit und Angemessenheit der Entlohnung führte von den ältesten Auslegungen an zu einer Unterscheidung zwischen dem Heil (σωτηρία/ *salus*) und der Herrlichkeit (δόξα/ *gloria*) im Auferstehungsleben. Der Denar aus dem Gleichnis gilt dabei als Bild für das Heil, nicht für die Herrlichkeit. ORIGENES drückt diese Unterscheidung folgendermaßen aus:

> Der Denar ist, so meine ich, die Münze des Heils, wenn man das, was mit der Herrlichkeit zusammenhängt, nicht zugleich mit ihm ins Auge fasst. „Denar" ist Name für das Heil, für die Herrlichkeit aber das, was über den Denar hinausgeht, und zwar wenn die Rede von den Münzen ist, die einer verfünffacht oder verzehnfacht hat (vgl. Lk 19,11–27).[100]

Als biblischer Hintergrund zu dieser Unterscheidung werden die Stellen Dan 12,3, 1 Kor 15,41 und Joh 14,2 herangezogen. PROKOP VON GAZA sieht im Bild des unterschiedlichen Glanzes der Gestirne die unterschiedliche Beschaffenheit des Auf-

96 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,34 (GCS 40/2, 449f).
97 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 456); vgl. ebf. GREGOR VON NAZIANZ, *carm. theol.* 2,1,45 (PG 37, 1369).
98 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,36 (GCS 40/2, 458).
99 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 15,36 (GCS 40/2, 458).
100 ORIGENES, *comm. in Mt* 15,34 (GCS 40/2, 449f); vgl. ebf. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 4,6,36,3.5 (GCS 52); GREGOR DER GROSSE, *dial.* 4,35 (SC 265); AMBROSIUS VON MAILAND, *Lc.* 7,19,220 (CCL 14); AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.* 67,2 (CCL 36); PROKOP VON GAZA, *in Dtn* (PG 87/1, 927).

erstehungslebens angedeutet.[101] In diesem Sinne beziehen sich Tertullian und Augustinus auf Jesu Wort von den „vielen Wohnungen im Haus meines Vaters“ (Joh 14,2) und betrachten diesen Vers als Belegstelle für die Unterschiede, die es hinsichtlich der Seligkeit und Herrlichkeit im ewigen Leben geben wird.[102] Während die Auferstehung und das ewige Leben im Grunde Geschenkcharakter haben – was das vorliegende Gleichnis anhand der Arbeiter der elften Stunde illustriert –, hat der Mensch also durchaus Einflussmöglichkeiten auf die „Qualität“ seines Lebens im Himmelreich. Darum geht es aber im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nicht. Der Denar wird ausbezahlt als Lohn dafür, *dass* sie im Weinberg gearbeitet haben, nicht aber dafür, *was* sie gearbeitet haben. Aus diesem Grund kann der Lohn für die ersten wie für die letzten Arbeiter nicht verschieden sein.

Mt 20,11f

Da begannen sie, über den Gutsherrn zu murren, und sagten: Diese letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleichgestellt; wir aber haben den ganzen Tag über die Last der Arbeit und die Hitze ertragen.

1. Murren nur die Arbeiter der ersten Stunde oder alle gegen die letzten?

Origenes bezieht das Murren auf die Arbeiter der ersten Stunde, weil nur von ihnen im vorangehenden Vers die Rede war, nicht aber von denen der dritten, sechsten oder neunten Stunde. Bis auf die ersten könne, wie Origenes beobachtet, nämlich niemand von sich behaupten, er habe die Last und die Hitze des *ganzen* Tages getragen.[103]

Hieronymus dagegen liest diesen Vers anders. Seiner Ansicht nach sind es nicht bloß die Arbeiter der ersten Stunde, sondern alle übrigen auch, die sich in ihrem Murren gegen die Arbeiter der letzten Stunde zusammenschließen. Am Schluss seines exegetischen Briefes an Papst Damasus bietet Hieronymus folgende Auslegung dieser Passage des Weinberggleichnisses:

> Wie kommt es nun, dass alle gerade gegen den zuletzt Gekommenen missgünstig sind, während sie unter sich nicht die gleiche Gerechtigkeit verlangen? Du, der du in der neunten Stunde angeworben wurdest, warum bist du gerade auf den eifersüchtig, der in der elften Stunde in den Weinberg geschickt wurde? Was du auch immer antworten, wie beharrlich du auf den Unterschied in der Arbeitsleistung hinweisen magst (…) – befindest du dich denn nicht in der gleiche Lage gegenüber dem, der in der sechsten Stunde kam?[104]

101 Vgl. Prokop von Gaza, *in Dtn* (PG 87/1, 927).
102 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 67,2 (CCL 36); Tertullian, *monog.* 10,6 (CCL 2).
103 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,29 (GCS 40/2, 439).
104 Hieronymus, *ep.* 21,41 (CSEL 54).

Mit dieser Deutung des Murrens als dem Bündnis aller gegen die Letzten bereitet Hieronymus seine allegorische Deutung der Arbeiter der elften Stunde vor: Sie sind ein Bild für die Kirche aus den Heidenvölkern, und ihnen wird das Heil geschenkt, ohne dass sie vorher die Mühe der Gesetzesbeobachtung auf sich nehmen mussten. Das provoziert den Neid Israels.[105] Es geht Hieronymus in diesem Zusammenhang nicht um eine antijüdische Aussage, sondern seine Deutung des Murrens als Ausdruck von Neid des Volkes Israel gegen die Heidenkirche steht im Rahmen einer längeren Abhandlung über die menschliche Neigung zu Neid und Missgunst. In demselben Kontext zeigt Hieronymus am Beispiel der Reaktion der übrigen Jünger auf die Bitte der Zebedäussöhne, sie mögen die Plätze zur Rechten und Linken Jesu erhalten, dass „der Neid selbst bei den Gerechten Einlass findet“[106]. Das Weinberggleichnis treibt die Offenlegung der menschlichen Eifersucht damit auf die Spitze, dass das Murren der Arbeiter den Eindruck erweckt, „das Recht stehe auf ihrer Seite, wenn sie verlangen, dass der Lohn nicht derselbe sein dürfe (…) für die, die nur eine Stunde arbeiteten“[107], und doch wird nur offenkundig, dass „selbst die Gerechtigkeit einen Makel an sich hat, weil sie auf das Glück des anderen neidisch ist“[108].

2. Murren bedeutet Gott nicht kennen

Das Motiv vom Murren der Arbeiter wird bei Origenes, Hieronymus und Hilarius als Ausdruck eines falschen Gottesbilds betrachtet. Dabei lautet der Grundgedanke, dass die „Würde“ (ἀξίωμα/ *dignitas*) Gottes ein Murren gegen ihn als Haltung des Menschen kategorisch ausschließt. Dieses „Axiom“ zu missachten, kann nur eines bedeuten: Dass der Mensch, der sich so verhält, überhaupt nicht weiß, mit wem er es zu tun hat. „Gott nicht kennen“ heißt das entsprechende Schlagwort bei Origenes.[109] Das falsche Gottesbild besteht in der Vorstellung, dass Gott dem Willen des Menschen gemäß handeln sollte; entspricht sein Handeln jedoch nicht dem, was der Mensch von ihm erwartet, sieht es der Mensch als sein gutes Recht an, sich zu beschweren.

Hilarius sieht das heilsgeschichtliche Vorbild dieser falschen Gottes vorstellung im Murren des Volkes Israel während der Wüstenwanderung.[110] Das Volk stellte mit seiner ständigen Beschwerde den Plan Gottes in Frage. In gleicher Weise tun es die Arbeiter aus Mt 20,1–16 im Blick auf die Gerechtigkeit ihres Arbeitgebers, das heißt auf die Gerechtigkeit Gottes. Diese aber ist, wie Augustinus in einer Predigt zu diesem Gleichnis zeigt, ein Wesensmerkmal Gottes, das theologischen Überlegungen nicht zur Disposition steht.[111]

105 Vgl. Hieronymus, *ep.* 21,41 (CSEL 54).
106 Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54).
107 Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54).
108 Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54).
109 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 455).
110 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,7 (SC 258).
111 Vgl. Augustinus, *serm.* 49,2 (CCL 41, 614f).

3. Der Neid unter Christen

Johannes Chrysostomus bezieht das Murren über den hohen Lohn, der den letzten Arbeitern zuteil wird, auf die Situation in seiner Gemeinde und auf die Haltung gegenüber jenen Menschen, die erst im späten Erwachsenenalter in die Kirche aufgenommen wurden.

Was bei den ersten Arbeitern für Empörung sorgt, nämlich, dass die letzten ihnen gleichgestellt werden, interpretiert Johannes Chrysostomus in einer aktualisierenden Deutung, in der er das Gleichnis auf die Situation unter Christen bezieht. Chrysostomus betrachtet in seiner Predigt über Mt 20,1–16 das ganze Gleichnis aus der Perspektive der Arbeiter der letzten Stunde. Sie sind für ihn nicht bloß in heilsgeschichtlichem Sinn ein Bild für die Kirche, sondern sie stehen in erster Linie für Menschen, die erst zu einem späten Zeitpunkt in ihrem Leben zum Glauben gefunden und sich zu Christus bekehrt haben. Diese sollen das Gleichnis als eine Ermutigung verstehen, da es ihnen vor Augen führt, dass sie im Blick auf ihr Heil keinen Nachteil gegenüber denen zu erwarten haben, die ihr ganzes Leben lang zur Kirche gehört haben. Für eine Bekehrung ist es nie zu spät.[112]

Chrysostomus betont ausdrücklich, dass in der Auslegung des Gleichnisses nicht das Thema „Neid und Eifersucht" der frühen Arbeiter im Vordergrund stehen sollte, sondern dass dieses Motiv innerhalb des Gleichnisses lediglich die Funktion hat, die Großherzigkeit Gottes noch stärker ins Licht zu setzen: Gott ist so gütig, dass ein Mensch, dem diese Güte nicht in gleicher Weise eignet, es nicht ertragen kann.[113] Der Güte und Großherzigkeit Gottes stehen der Neid und die Engherzigkeit des Menschen gegenüber, der dem Nächsten nichts gönnen kann. Dabei geht es nach Chrysostomus aber eben nicht darum zu zeigen, wie schlecht der Mensch ist, sondern wie gut Gott ist.[114] Dieser Ansatz wird in der Auslegung des folgenden Verses (Mt 20,13f) weiterentwickelt.

4. Die Last und die Hitze des Tages

Origenes und Augustinus bieten einige Gedanken zu der Aussage der Arbeiter: „Wir haben die Last und die Hitze des ganzen Tages getragen." Beide Exegeten bringen diesen Vers unter dem Stichwort „Berufung" in einen Zusammenhang mit dem Wort Jesu in Mt 11,28–30: „Kommt alle zu mir, die ihr euch abmüht und beladen seid, ich will euch Ruhe verschaffen." In einer Predigt über Mt 11,28–30 stellt Augustinus die beiden Worte zunächst als scheinbar einander widersprechende Aussagen über die Konsequenzen der Berufung in den Dienst Gottes dar:

112 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).
113 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).
114 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).

Reichlich seltsam scheint es, meine Brüder, wenn man die Worte des Herrn hört: ‚Kommt alle zu mir, die ihr euch abmüht und belastet seid, und ich werde euch Ruhe verschaffen (…)', und dann überlegt, wie es denen ergeht, die dieses Joch (…) auf sich nehmen: Sie werden doch so von den Problemen dieses Lebens getrieben und aufgerieben, dass man glauben könnte, sie würden nicht von der Mühsal zur Ruhe, sondern von der Ruhe zur Mühsal gerufen.[115]

Dass ein Leben im Dienst des Wortes Gottes anstrengend und Kräfte zehrend ist, zeigt Augustinus an zahlreichen biographischen Notizen über das Leben des Apostels Paulus in den neutestamentlichen Schriften.[116] Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg bringt genau dies auch zum Ausdruck: Die Last der Hitze und des Tages wird keineswegs als „süß und sanft" (vgl. Mt 11,30) empfunden.

Augustinus findet eine Lösung dieses offensichtlichen Widerspruchs durch die Unterscheidung zwischen dem „äußeren" und dem „inneren" Menschen, die Paulus in 2 Kor 4,16 vornimmt. Jesus verspricht denen, die ihm nachfolgen wollen, kein angenehmes und sorgenfreies Leben, sondern seinen Heiligen Geist, der die Lasten des Lebens mitträgt, den Menschen geistlich stärkt und dafür sorgt, dass niemand über seine Kräfte beansprucht wird (vgl. 1 Kor 10,3).[117] Was im Kontext des Gleichnisses wie eine Beschwerde klingt (und auch also solche gemeint ist), kann auf der übertragenen Ebene, wie etwa Fulgentius von Ruspe den Gedanken fasst, als eine Grundaussage über den Anspruch des christlichen Lebens verstanden werden: Wen Gott in Dienst nimmt, dem mutet er zu, „die Last und die Hitze des Tages" zu tragen.[118]

Origenes betrachtet diesen Vers unter einer anderen Perspektive. Unter der Voraussetzung, dass die Arbeit im Weinberg selbstverständlich mit Lasten und Unannehmlichkeiten verbunden ist, zeigt er, dass es keine geringere Last ist, überhaupt nicht zu arbeiten. Im Gegenteil: Nicht in Gottes Dienst zu stehen, stellt für den Menschen eine weitaus größere Belastung dar als die Inanspruchnahme durch ihn.[119] Vor diesem Hintergrund erscheint die Beschwerde der frühen Arbeiter erst recht absurd, insofern als sie sich über die Tatsache, dass sie eher als die anderen von Gott berufen wurden, als „Ungerechtigkeit" beklagen. Tatsächlich übersieht Origenes aber auch nicht den Aspekt, dass ein ernsthaftes christliches Leben vom Menschen einiges an Askese abverlangt und deshalb mit Anstrengungen und Einschränkungen verbunden ist. Eben diese „Last" hat einer, der sich erst im hohen Alter bekehrt, nicht in gleicher Weise zu tragen. Origenes bezeugt für die Kirche des 3. Jahrhunderts eine ähnliche Situation der Eifersucht in den christ-

115 Augustinus, *serm.* 70,1 (PL 38, 443).
116 Vgl. Augustinus, *serm.* 70,1 (PL 38, 443): 2 Tim 3,12; 2 Kor 6,4; 2 Kor 11,24f.
117 Vgl. Augustinus, *serm.* 70,2f (PL 38, 443f).
118 Vgl. Fulgentius von Ruspe, *Mon.* 1,12,1 (CC 91); Jakob von Sarug, 8. Lobgedicht auf Gurias und Schamonas, 1 (BKV 2. R. Bd. 6); Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 129,11 (CSEL 22).
119 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 455).

lichen Gemeinden gegenüber Neugetauften beziehungsweise „Spätberufenen" wie Chrysostomus in der oben referierten Predigt:

> Darüber regen sich aber jene auf, die von Jugend an gläubig waren und sich abgemüht und ihrer Jugend Gewalt angetan haben, um bloß das gleiche Heil zu erlangen, das die, die bis ins Greisenalter hinein Gott nicht verehrt haben und nur noch kurz zum Glauben und zu den Werken des Glaubens kamen.[120]

Ebenfalls im Zusammenhang mit der Rede von der „Last und der Hitze des Tages" beziehen sich Basilius, Augustinus und Fulgentius auf das oben bereits vorgestellte Problem des Taufaufschubs, dessen wesentlichen Grund diese Autoren mit Hinweis auf Mt 20,12 in der Scheu vor den ethischen und asketischen Anforderungen des christlichen Glaubens sehen.[121]

Mt 20,13–15

Da erwiderte er einem von ihnen: Mein Freund, dir geschieht kein Unrecht. Hast du nicht einen Denar mit mir vereinbart? Nimm dein Geld, und geh! Ich will dem letzten ebenso viel geben wie dir. Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will? Oder bist du neidisch, weil ich gütig bin?

Die patristischen Kommentare zu diesem Vers befassen sich in erster Linie mit der Frage nach dem Neid, die vor dem Hintergrund der je aktuellen kirchlichen Situation der Exegeten behandelt wird. Ausgehend von der Deutung des Weinbergs als Bild für die Kirche, bieten die Auslegungen aus der Zeit der Alten Kirche verschiedene Erklärungsmodelle für die Tatsache, dass unter den Arbeitern im Weinberg, das heißt in der Kirche, Neid, Missgunst und Eifersucht vorkommen.

1. Moralische Interpretation

Bei Johannes Chrysostomus und in einigen Texten aus der monastisch-asketischen Literatur liegt der Schwerpunkt auf einer Deutung des Neides als moralisches Versagen des Christen. Es geht in diesen Texten vorrangig um die Ermahnung der Hörer und Leser zu einem entschiedeneren Christsein. Den neidischen Arbeitern kommt dabei die Rolle des Anti-Vorbilds und negativen Beispiels zu. Der Grundgedanke dieser Interpretation lautet: Die Arbeiter der frühen Stunden haben kein Durchhaltevermögen an den Tag gelegt. Sie haben sich in ihrem Tun nicht bewährt und kein gottgefälliges Leben geführt, so dass sie sich am Ende von den bösen Leiden-

120 Origenes, *comm. in Mt* 15,36 (GCS 40/2, 458).

121 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom.* 13,5 *(exhortatoria in sanctum baptisma)* (PG 31, 436); Fulgentius von Ruspe, *rem. pecc.* 2,19,1 (CCL 91A); Augustinus, *serm.* 87,8 (PL 38, 534).

schaften haben hinreißen lassen. Trotz ihres langen Aufenthalts im Weinberg haben sie sich nicht als treu und zuverlässig erwiesen und deshalb ihre Berufung nicht wirklich angenommen. In der aktualisierenden Auslegung sind diese Arbeiter ein Bild für jene Kirchenglieder, die nur dem Namen nach Christen sind, aber den Glauben nicht durch ihr Leben bezeugen.[122]

2. Neid als Teil der korrupten menschlichen Natur

Einen anderen Akzent setzt Hieronymus, der die Perikope Mt 20,1–16 in den beiden letzten Kapiteln seines Briefs an Papst Damasus auslegt. Hieronymus bewertet die Laster Neid und Eifersucht als eine anthropologische Grundkonstante, vor der selbst die Gerechten nicht bewahrt bleiben.[123] Diesen Gedanken führt Hieronymus mit biblischen Belegstellen aus: Am Beispiel der Episode mit der Mutter der Zebedäussöhne, die mit ihrem Anliegen, ihre Söhne mögen zur Rechten Christi sitzen, die Eifersucht der übrigen Jünger provoziert, zeigt Hieronymus, dass Neid selbst unter den zwölf Aposteln ein Thema war.[124] Ebenso flammt im Gleichnis vom Barmherzigen Vater (Lk 15,11–32) der Neid des älteren Sohnes auf, vom dem es heißt, dass er sein Leben lang in der Nähe des Vaters war und alles mit ihm teilte (vgl. Lk 15,31).[125] Die Parallele zwischen dem ältesten Sohn aus Lk 15 und den Arbeitern der ersten Stunde, die auch Chrysostomus in seiner Auslegung des Gleichnisses bemerkt, besteht darin, dass ihnen objektiv kein Unrecht getan wird, dass sie aber, „aufgebracht über das Glück der anderen“[126], sich selbst übervorteilt fühlen.

3. Neid in der Kirche

Neid, Eifersucht und Missgunst sind nicht bloß ein Phänomen aus biblischer Zeit, sondern greifen, wie vielfältige aktualisierende Bezüge in den patristischen Auslegungen bezeugen, auch in der Kirche weiterhin um sich:

Basilius beargwöhnt die schwierige Situation, in die eine Mönchs gemein schaft geraten kann, wenn es zu vermeintlichen Bevorzugungen unter Mönchen innerhalb eines Klosters kommt. In diesem Zusammenhang verurteilt Basilius Neid und Eifersucht sehr scharf als „Gefährten des Mordes“[127].

122 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613); Cassian, *conl.* 3,7 (CSEL 13); ders., *inst.* 4,38 (CSEL 17); Basilius von Caesarea, *reg. brev.* 255 (PG 31, 1254).

123 Vgl. Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54).

124 Vgl. Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54).

125 Vgl. Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).

126 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612).

127 Basilius, *reg. brev.* 63 (PG 31, 1124).

Cyrill von Jerusalem spricht zu seinen Katechumenen über die schwierige Situation in der Kirche, deren Glieder sich vom Bischof bis zum Laien gegenseitig nichts gönnen können:

> Wenn du hörst, dass Bischöfe gegen Bischöfe, Kleriker gegen Kleriker, Laien gegen Laien blutig vorgehen, so lass dich nicht verwirren. Die Schrift hat es ja vorhergesagt. (…) Dem Hörer kann es besser ergehen als seinem Lehrer: Wer zuletzt kommt, kann der Erste werden. Denn der Herr nimmt auch jene auf, die erst in der elften Stunde kommen. Fand sich unter den Aposteln ein Verräter, was wunderst du dich dann, wenn du unter Bischöfen Bruderhass findest?[128]

Die Eifersucht entzündet sich am Vergleich mit den anderen. Man argwöhnt über die subjektiv empfundene Bevorzugung des anderen, obgleich der Vertrag, den man selbst geschlossen hat, fair eingehalten wird. Bei Hieronymus finden sich zahlreiche Bezüge zwischen dieser Textstelle und dem Umstand, dass es unter den Christen seiner Zeit offenbar weit verbreitet war, solche Menschen zu beargwöhnen, die nach einer moralisch fragwürdigen Vergangenheit Christen wurden.[129]

Diese Schwierigkeiten in den christlichen Gemeinden bezeugt bereits Origenes. Dabei richtete sich der Neid der „Frommen“ offensichtlich nicht bloß darauf, dass die ehemaligen Sünder nach ihrer Bekehrung ebenfalls gleichwertige Glieder der Kirche sind, sondern wohl auch darauf, dass sie das Leben ziemlich lang und intensiv „genossen“ haben, während die anderen ihr Leben lang mit den ethischen und asketischen Ansprüchen des Glaubens zu kämpfen hatten. Der Vorwurf liegt darin, dass die spät bekehrten Sünder das Heil anscheinend so einfach und billig haben können, während die „Frommen“ sich für ein und dasselbe Gut ein Leben lang anstrengen mussten.[130]

Augustinus findet in der Gestalt des Paulus eine biblische Musterfigur für einen Bekehrten, gegen den sich der Neid der Frommen richtete. Aus den autobiographischen Beschreibungen seiner Briefe und aus den Erzählungen der Apostelgeschichte ist bekannt, dass er vor seiner Bekehrung ein Christen ver fol ger war. Daher erscheint die Barmherzigkeit, die Gott diesem Mann erwiesen hat, in den Augen der Urgemeinde, deren Mitglieder zum Teil zu seinen Opfern gehörten, höchst fragwürdig. In einer Predigt über Eph 6,23 bringt Augustinus dieses Problem als Frage an die Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck:

> Herr, dieser da, der so etwas getan hat, der so viel Böses unter deinen Heiligen anrichten wollte, den also hältst du solch großer Barmherzigkeit für würdig?[131]

---

128 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 15,7 (Reischl/ Rupp II, 162).
129 Vgl. Hieronymus, *ep.* 77,12 (CSEL 55); ders., *ep.* 11 (CSEL 54); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).
130 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,35 (GCS 40/2, 458).
131 Augustinus, *serm.* 168,4 (PL 38, 913).

Im Folgenden beantwortet AUGUSTINUS diese Frage nach der Gerechtigkeit Gottes mit dem Argument der absoluten Souveränität Gottes: Gottes Güte hängt nicht vom menschlichen Urteil ab und bezieht nicht vom menschlichen Gerechtigkeitsempfinden ihren Maßstab.[132]

Ähnlich beurteilt auch HIERONYMUS den Unterschied zwischen menschlichen Gerechtigkeitsvorstellungen und der Gerechtigkeit Gottes. Aus der Tatsache, dass sogar die Jüngergemeinschaft Jesu durch den Neid beeinträchtigt war, schließt er, dass es auf der Welt keinen einzigen Menschen gibt, der von diesem Übel ganz frei ist: „Gott allein ist es, der nicht in Sünde fällt."[133]

Diese Einsicht führt wieder auf die Bedeutung des „Weinbergs" als Bild für die Kirche zurück. Die Kirche ist, wie CHRYSOSTOMUS unter Berufung auf dieses Gleichnis zeigt, nicht identisch mit dem Himmelreich, denn „nur im Himmel gibt es niemanden mehr, der sein Recht einfordert und sich beklagt"[134]. Und dennoch gelten Gottes Güte und Barmherzigkeit als Maßstab für das christliche Denken und Handeln. Das Miteinander in der Kirche soll durch zwei Leitmotive geprägt sein:

Zum einen gilt das „Gesetz Christi" aus Gal 6,2: „Einer trage des anderen Last", das HIERONYMUS ganz eindeutig als Aufforderung zum Mittragen und Erdulden der Fehler, Schwächen und Sünden der anderen interpretiert, und zwar solange bis sie sich bekehren; dieser Augenblick soll Anlass zur Freude und nicht zur Eifersucht sein.[135] Den Hintergrund dieser Deutung bildet das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,3–7), in dem Jesus, wie HIERONYMUS betont, sogar noch über die Gleichstellung der letzten mit den ersten Arbeitern im Weinberg hinausgeht, indem er sagt, dass „im Himmel über den Sünder, der umkehrt, *mehr* Freude herrscht als über neunundneunzig Gerechte" (Lk 15,7).[136]

Das zweite Leitmotiv nennt CHRYSOSTOMUS in seiner Predigt über Mt 20,1–16: Er greift auf die ekklesiologische Aussage in 1 Kor 12,26 zurück, nach der für die Kirche als Leib Christi gilt: „Wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm."[137] Neid und Eifersucht sind darum unangemessene Reaktionen.

Der Weinberg mit seinen Arbeitern wird also als ein Gleichnis für die Kirche unter zwei Perspektiven betrachtet: Sie ist der Raum für das Handeln Gottes, in ihr sind seine Güte und seine Gerechtigkeit der Maßstab. Zugleich wirft das Gleichnis aber auch ein Licht auf die Konstitution des Menschen, der – obgleich getaufter

132 Vgl. AUGUSTINUS, *serm.* 168,4 (PL 38, 913).
133 HIERONYMUS, *ep.* 21,40 (CSEL 54).
134 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613); vgl. ebf. Ps.-MAKARIUS, *hom.* 34,2 (PTS 4).
135 Vgl. HIERONYMUS, *ep.* 11 (CSEL 54). Diese Auslegung scheint eine starke autobiographische Färbung zu haben, da HIERONYMUS sich in diesem kurzen *Brief an die Jungfrauen in Haemona* bei den Adressatinnen massiv darüber beschwert, dass sie sein persönliches Engagement für sie nicht würdigen und offenbar den Kontakt mit ihm nicht halten.
136 Vgl. HIERONYMUS, *ep.* 11 (CSEL 54).
137 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 613).

Christ und Glied der Kirche – stets in Gefahr ist, seiner Neigung zu Missgunst und Eifersucht nachzugeben.

Mt 20,16

So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten. [*Zusatz der altlateinischen Bibel:* **Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt.**[138]]

Mt 20,16 greift den Rahmenvers von Mt 19,30 wieder auf. Die Darstellung der patristischen Deutungen muss dabei die weit verbreitete Lesart berücksichtigen, nach der sich an das Wort von den Ersten und den Letzten noch die Unterscheidung von den Berufenen und den Auserwählten anschließt.

1. Berufen oder auserwählt?

Origenes deutet das Wort vom Tausch der Ersten mit den Letzten von der menschlichen Leistung her, indem er sich vorstellt, die zuletzt eingestellten Arbeiter würden mit frischer Kraft und unverbrauchter Energie das Tagwerk der ersten nicht nur in kürzester Zeit aufholen, sondern sogar noch übertreffen.[139] Diese Deutung steht im Zusammenhang mit dem Gedanken, dass die letzten Arbeiter ihre Gleichstellung mit den ersten nicht ausschließlich der Barmherzigkeit Gottes verdanken, sondern selbst etwas dafür getan haben.

Einige Schriftsteller aus dem monastisch-asketischen Umfeld (Cassian, Hieronymus) knüpfen an diese Interpretation an, sofern sie sich mit der Frage nach der Unterscheidung von „berufen“ und „auserwählt“ beschäftigen. Die Berufung der „vielen“ verdankt sich der Gnade Gottes. „Auserwählt“ zu sein bedeutet dann, dieser Berufung zu folgen. Doch das können nur „wenige“. Auf der Ebene des Gleichnisses entspricht die Anwerbung als Arbeiter der Berufung, der kein besonderes Verdienst vorausgeht. Das Auserwähltsein dagegen wird mit dem treuen Dienst im Weinberg verglichen, der von der Verpflichtung zur Arbeit, also gewissermaßen von der Einwilligung in den Arbeitsvertrag, gefordert ist. Zwischen „Berufen sein“ und „Auserwählt sein“ wird kein Gegensatz festgestellt, sondern vielmehr sind die Auserwählten keine anderen als die Berufenen, insofern diese ihrer Berufung gefolgt und treu geblieben sind. Aus der Berufung wird eine Erwählung durch den Willen und die Kraft des Menschen. Die murrenden Arbeiter sind zwar berufen, sie haben sich aber nicht als auserwählt erwiesen. Cassian verwendet diese Deutung,

138 Die altlateinische Bibel kennt die Erweiterung des Verses: *Multi autem sunt vocati, pauci autem electi.* Die Belege für diese Variante sind zahlreich, stellvertretend seien an dieser Stelle genannt: Augustinus, *en. Ps.* 77,21,18 (CCL 39); 110,6,11 (CCL 40); Beda, *Lc.* 1 (CCL 120); Cassian, *inst.* 4,38 (CSEL 17); Chromatius, *serm.* 34,1 (CCL 9A); Gregor der Grosse, *in evang.* 19,4f (FC 28/1); Hieronymus, *ep.* 22,23 (CSEL 54).

139 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,34 (GCS 40/2, 449).

um die Mönche zu andauerndem Eifer anzuspornen.[140] Sie sollen sich als Auserwählte erweisen, indem sie ihrer Berufung durch ihr Leben Gestalt und Ausdruck verleihen.

Bei Hieronymus dient der Vers Mt 20,16 ebenfalls als Aufforderung, sich in den Tugenden zu üben. Im 15 Kapitel der Schrift *Gegen Vigilantius* verteidigt Hieronymus die Bedeutung des Mönchtums für die Kirche und stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass die monastische Lebensform Raum bietet, um die Tugenden einzuüben:

> Die Tugend ist etwas Seltenes, sie wird von nicht besonders vielen erstrebt. Ach, wollten doch alle sein wie die wenigen, von denen es heißt: ‚Viele sind berufen, aber nur wenige sind auserwählt.' Dann wäre die Hölle leer.[141]

Ob sich die Berufung als Erwählung erweist, liegt in der Hand des Berufenen.

2. Der Tausch zwischen Ersten und Letzten ist Gottes Sache

Bei Hilarius von Poitiers liegt der Deutungsschwerpunkt auf der Aussage, dass es ganz allein Gottes Güte und Gottes Macht zu verdanken ist, und keineswegs als das Resultat menschlicher Anstrengung zu beurteilen, wenn es zu einem Austausch zwischen den Ersten und den Letzten kommt. Hilarius hat allerdings nicht den einzelnen Menschen vor Augen, der sich als Arbeiter im Weinberg Gottes bewähren soll, sondern er bezieht das Gleichnis auf die Kirche als ganze. Die Arbeiter der letzten Stunde, ihr Ruf in den Weinberg, die Vergütung, die ihnen zuteil wird und die Position, in der sie ihren Lohn empfangen, sind – wie oben bereits ausführlich dargestellt – für Hilarius ein Bild für die Berufung der Heiden zum Volk Gottes. Hilarius kommt es darauf an, in besonderer Weise zu betonen, dass Gott sich den Völkern aus lauter Barmherzigkeit zuwendet, und nicht weil sie es sich auf irgendeine Weise verdient hätten.[142]

3. Gnade und freier Wille

Johannes Chrysostomus beobachtet eine Inkohärenz zwischen dem Rahmenvers des Gleichnisses (Mt 19,30; 20,16) und der Aussage in Mt 20,14: „Du hast sie uns gleichgestellt":

> Das Ende steht nicht im Einklang mit dem Anfang, sondern besagt geradezu das Gegenteil. Heißt es am Anfang, dass alle den gleichen Lohn zu erwarten haben, (…) sagen seine

140 Vgl. Cassian, *conl.* 3,7 (CSEL 13); ders., *inst.* 4,38 (CSEL 17).

141 Hieronymus, *c. Vigil.* 15 (CCL 79C): *Rara est virtus nec a pluribus appetitur. Atque utinam hoc omnes essent, quod pauci sunt, de quibus dicitur: Multi vocati, pauci electi; vacui essent carceres.*

142 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,7 (SC 258, 108.110).

> Worte vor und nach dem Gleichnis ganz gegenteilig: ‚Die Ersten werden die Letzten und die die Letzten werden die Ersten sein', mit anderen Worten: sie werden noch vor den ersten stehen, weil diese gar nicht mehr die Ersten bleiben, sondern die Letzten werden. (…) Im Gleichnis selbst wird das aber nicht ausgesprochen, sondern nur, dass sie mit den bewährten Arbeitern, die viel geleistet haben, auf die gleiche Stufe gestellt werden.[143]

Das Gleichnis selbst spricht also von einer Gleichstellung, nicht aber von einer Umkehrung der Rangfolge. Aus diesem Grund steht für Chrysostomus fest, dass Jesus mit dem Wort, das er in Mt 20,16 spricht, „durchaus keine Folgerung aus dem Gleichnis zieht"[144]. Aus welchem Grund wird die Perikope dann aber von dem Wort über die Ersten und die Letzten eingerahmt? Chrysostomus versteht den Spruch über die Umkehrung der Rangfolge als eine Art redaktionellen Einwurf, der die Aufmerksamkeit auf die innere Verbindung der beiden Perikopen Mt 19,16–30 und Mt 20,1–16 lenken will: Es geht um das Verhältnis zwischen dem Beitrag, den der Mensch selbst zu seinem Heil leisten kann, und der Gnade Gottes. Die vorangehende Perikope vom reichen jungen Mann (Mt 19,16–29) hatte das Engagement auf Seiten des Menschen stark betont. „Hochherzigkeit" und „jugendliches Feuer" sind die Schlagworte, mit denen Chrysostomus den menschlichen Einsatz charakterisiert, zu dem die Erzählung auffordert.[145] Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg dagegen setzt den theologischen Akzent auf die Gnade Gottes: „Alles führt auf seine freie Güte zurück."[146] Beide Perikopen finden in dem Gedanken zusammen, dass sich der Mensch sein ganzes Leben lang um sein Heil bemühen muss; er kann sich sich das Heil nicht selbst bereiten, aber er muss seine Antwort auf den Ruf Gottes ständig erneuern und darf sich nicht auf der Erkenntnis seiner Berufung ausruhen. Chrysostomus fasst diesen Gedanken folgendermaßen zusammen:

> Meiner Ansicht nach bezieht sich der Herr mit seinen Worten zuerst auf die Juden und auf jene Gläubigen, die sich anfangs durch ihre Tugend auszeichneten, später aber nachließen und deshalb zurückgestellt wurden; dann aber geht es auch um jene, die sich aus ihrer Lasterhaftigkeit empor gerungen haben und viele überflügelten. Solche Veränderungen im Glauben und im Leben kann man häufig beobachten.[147]

Damit benennt Chrysostomus in einer Zusammenschau noch einmal die beiden Dimensionen des Gleichnisses, die in den meisten patristischen Auslegungen bezeugt sind: die Deutung auf die unverdiente Berufung der Heiden in die Kirche sowie die Interpretation des Gleichnisses im Blick auf den einzelnen Christen, der die Aufgabe und Pflicht hat, seine Berufung zu verwirklichen.

---

143 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612).
144 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,4 (PG 58, 614).
145 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,4 (PG 58, 614).
146 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,4 (PG 58, 614).
147 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,4 (PG 58, 614).

Mt 20,17–19
– Die dritte Leidensankündigung

Übersicht

Die sogenannte dritte Leidensankündigung wird vorwiegend in den durchgehenden Kommentaren beziehungsweise Homilien zum Matthäusevangelium ausgelegt. Somit liegen in den im engeren Sinn exegetischen und katechetischen Schriften die wichtigsten Quellen zu dieser Perikope vor.

Mt 20,17–19

Als Jesus nach Jerusalem hinaufzog, nahm er unterwegs die zwölf Jünger beiseite und sagte zu ihnen: Wir gehen jetzt nach Jerusalem hinauf; dort wird der Menschensohn den Hohenpriestern und Schriftgelehrten ausgeliefert; sie werden ihn zum Tod verurteilen und den Heiden übergeben, damit er verspottet, gegeißelt und gekreuzigt wird; aber am dritten Tag wird er auferstehen.

1. Die dritte Leidensankündigung im Kontext des Evangeliums

In Mt 20,17–19 kündigt Jesus zum dritten Mal seine bevorstehende Passion an. Anhand eines synoptischen Vergleichs zeigt Origenes, dass die Reihenfolge und der Kontext der drei aufeinander folgenden Leidensvoraussagen bei Matthäus, Markus und Lukas ganz parallel gestaltet ist.[1]

In Mt 20,17 befindet sich Jesus bereits auf dem Weg nach Jerusalem. Damit steht die Ankündigung seines bevorstehenden Leidens an der Schnittstelle zwischen seinem Wirken in Galiläa und seinem Sterben in Jerusalem.

Johannes Chrysostomus versteht die Kapitel Mt 19–20 als einen eigenständigen Abschnitt in der matthäischen Darstellung des Wirkens Jesu, und zwar insofern als Jesus den Weg von Galiläa nach Jerusalem dazu nutzt, um die zentralen Inhalte seiner Botschaft noch einmal auszudrücken und sich als der Christus zu offenbaren:[2] Jesus wirkt Wunder (Mt 20,29–34: Blindenheilung), er führt die Dis-

1 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,1 (GCS 40/2, 461f).
2 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617).

kussion mit den Pharisäern so zu Ende, dass diese nichts mehr zu sagen haben (Mt 19,9; Mt 19,22), er belehrt seine Jünger (Mt 19,11f; Mt 19,14; Mt 19,23–30; Mt 20,1–16). Bei dieser Belehrung geht es um das, was „Nachfolge" bedeutet: um Armut (Mt 19,21), Keuschheit (Mt 19,12) und Demut (Mt 19,14), sowie um die Verheißung der Auswirkungen der gelebten Nachfolge auf das Leben in der Gegenwart (Mt 19,29) und in der zukünftigen Welt (Mt 19,28). Damit gewinnen nach Ansicht des Chrysostomus die Kapitel Mt 19–20 einen testamentarischen Charakter, der durch die Leidensankündigung bestätigt wird: Da „jetzt alles vollendet ist, nähert er [Jesus] sich der Stadt"[3].

Die letzte Ankündigung seiner Passion ist also so in den Kontext der Lehre, Wundertaten und Verheißungen Jesu eingebettet, dass deutlich wird, dass sein Tod und seine Auferstehung zu seiner Sendung dazu gehören. Sein Wirken und seine Person können ohne den Tod am Kreuz nicht verstanden werden.[4]

Nach Origenes ist dritte Leidensankündigung nicht nur im Sinne einer Wiederholung der ersten Voraussage der Passion (vgl. Mt 16,21) zu verstehen, sondern sie spiegelt in mehrfacher Hinsicht eine Entwicklung wider.[5] Zunächst unterscheidet sie sich von der ersten (Mt 16,21) und zweiten (Mt 17,22f) darin, dass sie mehr ins Detail geht. Jesus spricht, wie auch Chrysostomus ausführt, im Vergleich zu den beiden ersten Leidensankündigungen zusätzlich von seiner Auslieferung an die Heiden, von seiner Verspottung und Misshandlung und schließlich von der Art seines Todes, dem Tod am Kreuz.[6]

Der zweite Unterschied zu den beiden anderen Leidensankündigungen liegt in der Reaktion der Jünger auf Jesu Worte. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden.

2. Die Haltung der Jünger angesichts der Leidensankündigung

In den patristischen Deutungen zu Mt 20,17–19 wird das Schweigen der Jünger beziehungsweise die ausbleibende unmittelbare Reaktion auf Jesu Ankündigung bemerkt und sehr unterschiedlich interpretiert.

Der Vergleich der drei Leidensankündigungen im Matthäusevangelium führt Origenes zu folgenden Beobachtungen: Während Petrus nach Mt 16,21f gegen das bevorstehende Leiden aufbegehrte und von Jesus scharf zurechtgewiesen wurde, und die Jünger nach Mt 17,22 „sehr traurig" wurden, kommentieren sie die dritte Leidensankündigung weder durch Worte noch durch ein besonderes Verhalten.[7]

Beide Aspekte von Mt 20,17–19, sowohl die Ausführlichkeit der Ankündigung als auch die Reaktion der Jünger, werden in einigen patristischen Deutungen in einem

3 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617).
4 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617).
5 Vgl. Origenes, *comm. in Mt hom.* 16,2 (GCS 40/2, 465).
6 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 16,3 (GCS 40/2, 466).
7 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 465f).

inneren Zusammenhang gesehen, der allerdings unterschiedlich bewertet wird: Während Hilarius von Poitiers auf der einen Seite das Schweigen der Jünger als Einverständnis und Verstehen deutet, vertritt Johannes Chrysostomus eine gegenteilige Position: Nicht anders als bei den beiden vorausgehenden Leidensankündigungen zeigen die Jünger auch diesmal, dass sie überhaupt nicht begreifen, worum es geht. Die Argumentation für beide Standpunkte lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Dass die Jünger sich beim dritten Mal nicht gegen Jesu Wort wehren und auch keine Traurigkeit mehr zeigen, sehen Origenes und Hilarius von Poitiers als Hinweis darauf, dass sie die Notwendigkeit der Passion begriffen haben und durch ihr Schweigen ihr Einverständnis ausdrücken.[8] Origenes vermutet aber auch, dass sich das Schweigen der Jünger noch aus einem anderen Motiv erklären lässt: Bei der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Jesus in Mt 16,22, wo Petrus leidenschaftlich gegen die Passion Jesu protestierte, wurde er von Jesus hart angefahren und zurechtgewiesen. Aus dieser Beschämung heraus könnten die Jünger diesmal geschwiegen haben, da sie „sich davor hüteten, dasselbe oder noch Schlimmeres von ihrem Lehrer zu hören“[9]. Mit dieser Formulierung lässt Origenes offen, ob die Jünger sich aus Einsicht oder doch eher aus Vorsicht still verhielten.

Anders betrachten Chrysostomus und Petrus Chrysologus die Szene. Ihrer Ansicht nach waren die Jünger weit davon entfernt, den Sinn des bevorstehenden Leidens zu verstehen. Im Zusammenhang seiner Auslegung der Perikope von der Auferweckung des Lazarus nimmt Petrus Chrysologus auf die dritte Leidensankündigung Bezug. Jesus habe an Lazarus das Zeichen der Totenauferweckung gesetzt, um seinen Jüngern Zuversicht im Blick auf seine eigene Auferstehung zu geben, weil sie die Ankündigungen seines Todes nicht ertragen konnten:

> Er sah, dass sie ganz und gar zweifelten und mehr als genug von Trauer und Trostlosigkeit in ihrer Seele erfüllt waren. Er erkannte, dass sie so sehr durch das Ausmaß seines Leidens niedergedrückt würden, dass von Leben, Licht und Glaube kein Rest mehr in ihnen bliebe und sie ganz in die dunkle Nacht des Unglaubens fallen würden.[10]

Chrysologus meint, Jesus habe bei Lazarus bis zum vierten Tag gewartet, damit seine Jünger bei der Voraussage seines eigenen Todes und seiner Auferstehung „am dritten Tag“ (Mt 20,19) jene Tat, die Jesus nach vier Tagen vollbracht hat, mit der angekündigten Tat „am dritten Tag“ vergleichen und aus diesem Zusammenhang eine Hilfestellung zum Osterglauben gewinnen.[11] Die Jünger sollten die Zuversicht

---

8 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 46f); vgl. ebf. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,8 (SC 258,110).

9 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 465f).

10 Petrus Chrysologus, *serm.* 63,2 (CCL 24A, 375).

11 Petrus Chrysologus, *serm.* 63,2 (CCL 24A, 375).

erlangen, dass Jesus, der die Macht hatte, den Lazarus aufzuerwecken, selbst von den Toten auferstehen werde.

Nach Chrysostomus freilich vermochten alle Hinweise und Zeichen Jesu nicht, den Jüngern Zuversicht zu schenken. Die dreifache Wiederholung der Leidensankündigung erklärt Chrysostomus damit, dass Jesus verhindern wollte, dass seine Jünger das Bevorstehende verdrängten und seine Notwendigkeit bestritten: „Er wollte ihr Herz mit diesem Gedanken vertraut machen."[12] Jesu Intention sei es gewesen, dass sich seine Jünger mit dem Gedanken an seinen Tod „anfreunden" sollten. Die Vertrautheit mit dem Gedanken an das Bevorstehende sollte den Jüngern zugleich ihre depressive Grundstimmung nehmen.[13] Ps.-Chrysostomus, der diesen Gedanken noch weiterführt, betont, dass es Jesus schließlich doch nicht gelungen sei, diese Wirkung bei seinen Jüngern zu erreichen.[14] Auf die Rede von seinem Tod reagierten die Jünger beim dritten Mal zwar nicht mehr mit Entrüstung, aber sie konnten – wie Chrysostomus mehrfach betont – auch nicht verstehen, was Jesus mit dem Wort über seine Auferstehung meinte. Die Totenerweckungen, die die Jünger als seine Begleiter erlebt hatten, konnten ihnen die Bedeutung einer Auferstehung, auf die nicht noch einmal der Tod folgen würde, nicht hinreichend erschließen. Daher stellt Chrysostomus mit einem Blick auf die Parallelstelle Mk 10,32 fest, dass die Jünger das Geschehen „mit Angst und Staunen" wahrnahmen und auch in dieser Haltung verharrten.[15] Dass sie auch bei der dritten Leidensankündigung kaum begriffen, worin die Lebensaufgabe Jesu und das Ziel seiner Sendung bestand, führt nach Chrysostomus dann noch einmal sehr deutlich die Bitte der Zebedäussöhne vor Augen, die diese im Anschluss an die Leidensankündigung vor ihn bringen.[16]

3. Der Jünger Judas und das Geheimnis von Tod und Auferstehung

Bei Origenes spielt im Rahmen seiner Überlegungen zum Verhalten der Jünger auch die Gestalt des Judas eine Rolle, der bei der Ankündigung von Passion und Auferstehung dabei war und von Jesus ohne Einschränkung in die Ankündigung dieses Geheimnisses miteinbezogen wurde.

Zunächst stellt Origenes fest, dass Judas zum Zeitpunkt der dritten Leidensankündigung noch ganz und gar zum Kreis der Apostel gehörte, denn „er war offensichtlich würdig, mit den übrigen elf beiseite genommen zu werden"[17]. Zudem wurde er auch – nach Mt 10,1–5 – zusammen mit den anderen Aposteln zur Verkündigung entsandt und war ebenso wie die übrigen mit der Vollmacht zum Austreiben der Dämonen und zum Heilen von Krankheiten ausgestattet.[18] Für Origenes ist die

12 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617).
13 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617).
14 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 823).
15 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 618).
16 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 618f).
17 Origenes, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 464).
18 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 465).

Tatsache wichtig, dass Jesus Judas nicht vor dessen Verrat ablehnte oder den anderen Jüngern gegenüber zurücksetzte, da Judas selbst bis zum Zeitpunkt seiner Entscheidung gegen Jesus seine Zukunft nicht kannte und „so war wie die übrigen Apostel“[19]. Wenn Matthäus Judas in Mt 10,4 vorstellt als den „Sohn des Simon Iskariot, der ihn auch verraten hat“, so hat das nach ORIGENES an dieser Stelle keinen anklagenden Beigeschmack; bis Judas den Entschluss Jesus auszuliefern in die Tat umsetzt, ist er ohne Einschränkung einer der zwölf Apostel.[20]

4. Warum Jesus nicht öffentlich von seiner Passion spricht

Jesus nimmt seine Jünger auf Seite, um ihnen abseits der Ohren der Öffentlichkeit sein bevorstehendes Schicksal anzuvertrauen. Nach Ansicht des JOHANNES CHRYSOSTOMUS hätte das Volk, das Jesus als den Heiler und Wundertäter kannte und schätzte, die Rede von seiner Passion und seinem Tod gar nicht verkraftet.[21] Da selbst die engsten Vertrauten Jesu ablehnend, bestürzt und mit Unverständnis auf die Ankündigung seines Leidens reagierten, behielt er die Voraussage seiner Passion dem Kreis seiner Jünger vor und sprach nicht in der Öffentlichkeit mit so klaren, unverhüllten Worten über das Bevorstehende.

Allerdings verschwieg er dem Volk auch nicht, dass er getötet werden würde. An mehreren Stellen spricht Jesus in verhüllter Weise von seinem Tod, etwa im Wort vom Zeichen des Jona (Mt 12,39), bei der Tempelaktion (Joh 2,19) und mit der Ankündigung: „Ich bin nur noch kurze Zeit bei euch.“ (Joh 7,33f). Jedes Mal versteht die Volksmenge nicht, wovon er spricht.[22]

CHRYSOSTOMUS geht in diesem Zusammenhang auf die Frage ein, weshalb Jesus seine Botschaft überhaupt in der Öffentlichkeit verkündete, obwohl die Evangelien an zahlreichen Stellen notieren, dass er immer wieder auf Ablehnung und Unverständnis gestoßen sei. Nach CHRYSOSTOMUS sind diese Selbstoffenbarungen Jesu dennoch ganz entscheidend, obwohl sie in ihrem historischen Zusammenhang kaum verstanden wurden, weil sie die Identität von vorösterlichem und nachösterlichem Jesus verbürgen: Seine Botschaft und sein ganzes irdisches Leben und Wirken bekommen einzig durch das Ostergeschehen Sinn, und umgekehrt kann die Bedeutung der Auferstehung auch nur begriffen werden, wenn sie mit der irdischen Existenz Jesu in Verbindung gebracht wird. Die Andeutungen und Ankündigungen von Passion, Tod und Auferstehung werden zwar im Augenblick, da Jesus sie ausspricht, nicht verstanden, ihre Präsenz in der Erinnerung der Augen- und Ohrenzeugen, die dann in den Evangelien überliefert wird, ist aber wichtig, um das Kreuzes- und Ostergeschehen richtig erfassen zu können.[23]

---

19 ORIGENES, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 465).
20 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 465).
21 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617); vgl. ebf. PS.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 823).
22 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 617).
23 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58, 618).

5. Christologische Dimension: Jesus war kein Zufallsopfer

Innerhalb einiger Auslegungen zu Mt 20,17–19 wird die Tatsache besonders betont, dass Jesus nicht zufällig das Opfer bestimmter politischer Umstände wurde und auch nicht bloß deshalb sterben musste, weil er nicht rechtzeitig fliehen konnte. Weil in diesem Fall seine Botschaft seltsam unverbunden mit seinem Kreuzestod geblieben wäre, unterstreichen die patristischen Auslegungen, die sich mit dieser Frage befassen, die volle Bewusstheit und die Freiwilligkeit, mit der Jesus den Tod auf sich nahm: Jesus hat sein Leben nicht gezwungenermaßen hingegeben. Das werde, wie Cyrill von Jerusalem in seinen *Taufkatechesen* und Johannes Chrysostomus betonen, allein schon am prophetischen Charakter der Leidensankündigung deutlich: Wer unfreiwillig stirbt, könne seinen Tod kaum voraussagen.[24] Jesus ging mit Wissen und Willen in den Tod, nicht ahnungslos oder genötigt.[25]

Cyrill von Jerusalem erschließt aus der Voraussage von Tod und Auferstehung eine wichtige christologische Aussage, insofern er in der Leidensankündigung Aktion und Passion auf bemerkenswerte Weise miteinander verknüpft sieht: Sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur Jesu Christi werden hier greifbar. Während sich im Vorauswissen und Wollen des Leidens der handelnde Gott bezeugt, scheint in dem, der ausgeliefert, misshandelt und getötet wird, das Antlitz des „Menschensohnes" auf. Die Passion, die Jesus entschieden freiwillig auf sich genommen und bis zum Tod durchgetragen hat, bezeugt somit die untrennbare Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus:

> Der Leidende war nämlich kein niedriger Mensch, sondern der menschgewordene, den Kampf geduldigen Leidens kämpfende Gott.[26]

Athanasius von Alexandrien weist darüber hinaus auf die Bedeutung des Begriffs „Menschensohn" in Mt 20,17–19 hin. Indem Jesus von sich als dem Menschensohn spricht, bringt er seine menschliche Natur zum Ausdruck: Nur als Mensch kann er ausgeliefert, misshandelt und getötet werden. Während er sich durch seine Wundertaten als wahrer Gott offenbart, als der „Logos, unsterblich (…) und das Leben selbst"[27], zeigt sein Tod, dass er eine menschliche Natur und einen wirklichen Leib

---

24 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,6 (Reischl/ Rupp II).

25 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,1 (PG 58,).

26 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,6 (Reischl/ Rupp II); derselbe Gedanke begegnet bei Ps.-Chrysostomus: *in Mt hom.* 35 (PG 56, 823).

27 Athanasius von Alexandrien, *ep. ad Serap.* 4,20 (SC 15). K. Fitschen sieht in Brief 4,8–23 eine eigenständige Überlieferung, die seiner Ansicht nach nicht zum ursprünglichen Brief gehörte und evtl. auch nicht an Serapion gerichtet war. Vgl. K. Fitschen: *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer.* Berlin/ New York 1992 (PTS 37), 145f.

hat.[28] Diese Überlegungen stehen im Horizont der theologischen Auseinandersetzungen um die Zweinaturenlehre.[29]

6. Soteriologische Dimension der Leidensankündigung

Vor diesem Hintergrund, der tief in die christologische Frage hineinführt, wird die dritte Leidensankündigung auch im Blick auf die soteriologische Bedeutung des Kreuzestods interpretiert.

Origenes stellt in seinem *Kommentar zum Matthäusevangelium* die Frage nach der Notwendigkeit des Kreuzestods, und zwar verschärft im Blick auf die Weisung, die Jesus seinen Jüngern im Rahmen der Aussendung zur Verkündigung mit auf den Weg gibt: „Wenn sie euch in dieser Stadt verfolgen, dann flieht in eine andere." (Mt 10,23). Handelt Jesus, wenn er sich töten lässt, nicht im Widerspruch zu seinen eigenen Worten?[30] Auch Cyrill von Jerusalem hält es für wichtig, vor seinen Taufbewerbern die Frage anzusprechen, warum Jesus seiner Ermordung nicht ausgewichen ist.[31]

Im Kontext von Überlegungen dieser Art tritt erneut die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen dem Wirken Jesu, seinen Taten und Worten, und seinem Sterben in den Vordergrund: War sein Tod wirklich notwendig? Sofern sich die patristischen Exegeten innerhalb ihrer Auslegungen zu Mt 20,17–19 mit dieser Frage beschäftigen, argumentieren sie ganz entschieden mit dem Gedanken vom stellvertretenden Sühnetod Jesu, durch den allein seine Worte und Taten ihren eigentlichen Sinn erhalten und durch den allein die Erlösung der Welt geschehen konnte.

Origenes fasst daher, geleitet von den soteriolgischen Vorstellungen des Hebräerbriefs, die Heilsbedeutung des Kreuzestods in seinem *Kommentar zum Matthäusevangelium* folgendermaßen zusammen: Jesu Tod hebt die soteriologische Bedeutung des Tempels und seines Kults auf.[32] Durch sein Sterben, verstanden in den Kategorien des biblischen Opferbegriffs, und seine Auferstehung stellt Jesus eine ganz neue Verbindung zwischen Mensch und Gott her. Sein gewaltsamer Tod vollendet seine Menschwerdung, durch die er die Versöhnung zwischen Gott und Menschen stiftet.

Cyrill von Jerusalem weist in seinen *Taufkatechesen* noch auf einen weiteren Aspekt des stellvertretenden Todes Jesu hin: Jesus zeigte seine Menschenfreundlichkeit gerade dadurch, dass er dem Tod nicht ausgewichen ist. Nur so konnte er erreichen, dass „die Welt aufgrund ihrer übermächtigen Sünden nicht vollständig

28 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *ep. ad Serap.* 4,20 (SC 15); vgl. ebf. Fulgentius von Ruspe, *c. Fab. fragm.* 33 (CCL 91A).

29 Vgl. K. Fitschen: *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer.* Berlin/ New York 1992 (PTS 37), 145f.

30 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,1 (GCS 40/2, 463).

31 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,6 (Reischl/ Rupp).

32 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,3 (GCS 40/2, 468).

zugrunde“[33] ging. Die Lebenshingabe Jesu im gewaltsamen Tod allein konnte die Sünden der Welt überwinden. Dahinter steht der Gedanke, dass Jesus durch seinen Opfertod am Kreuz die räumlichen und zeitlichen Begrenzungen seines irdischen Wirkens aufhebt und sich somit auf universale Weise als „Freund der Menschen“[34] erweist.

Dieser Gedanke von der Universalität der Erlösung durch den Kreuzestod wird bei Origenes und bei Gregor von Nyssa unter verschiedenen Aspekten beleuchtet. Grundlegend ist bei beiden Theologen die Vorstellung, dass der Wirkungsbereich Jesu in seinem irdischen Dasein äußerst begrenzt war; er konnte das Evangelium vom Reich Gottes nur einer kleinen Anzahl Menschen innerhalb einer sehr kurzen Zeitspanne in einem geographisch überschaubaren Raum verkünden. Darum haben sowohl der Ort und die Art seines Todes, die Stadt Jerusalem und das Kreuz, eine hohe symbolische Relevanz im Blick auf die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Nach Origenes ist Jerusalem die Stadt schlechthin, auf die die Menschen ihre Hoffnung setzen. Indem Jesus als die wahre Hoffnung der Welt ausgerechnet an diesem Ort sterben muss, entlarvt er durch seinen Tod die Hoffnung auf eine irdische Wirklichkeit und auf einen lokal begrenzten Ort als trügerisch.[35] Überdies sprengt Jesus durch seinen Kreuzestod auch die durch die Auslegungshoheit der Schriftgelehrten enggeführte Heilsbedeutung der Thora. Jesus überführt jene, „die meinen, sie würden die göttlichen Schriften wirklich kennen“[36], ihrer grundlegenden Unkenntnis der Schrift, da sie ihn als das menschgewordene Wort Gottes nicht erkannten, sondern ihn zum Tode verurteilten, und zwar „durch das, was sie schlecht über ihn reden“[37]. Jesus als das Heil der Welt kennt weder eine Grenze, die das Heil auf einen bestimmten Ort beschränkt (Jerusalem), noch den Heilswillen Gottes beziehungsweise die Heilsfähigkeit des Menschen auf ein bestimmtes Verständnis der Thora reduziert (Interpretation durch die Schriftgelehrten). Dieser Gedanke führt geradewegs zur Kreuzestheologie bei Gregor von Nyssa:

Gregor von Nyssa beschäftigt sich mit der Frage nach der Notwendigkeit des Kreuzestodes, indem er über die besondere Todesart nachdenkt. Es geht ihm dabei um die Symbolkraft des Kreuzes, das sich durch seine Form von allen anderen Mordwerkzeugen unterscheidet. Durch seine vierstrahlige Form symbolisiert das Kreuz die Erlösung des ganzen Kosmos.[38] Es erschließt alle Dimensionen der Welt, wie Gregor mit Bezug auf Eph 3,18 zeigt, wo Paulus von der Länge, Breite, Höhe und Tiefe der Liebe Christi spricht. Diese Universalität findet Gregor bereits in Psalm 139 präfiguriert, in dem David, der Gregor als Autor des Psalms gilt, „die

33 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,6 (Reischl/ Rupp).
34 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,6 (Reischl/ Rupp).
35 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,3 (GCS 40/2, 466f).
36 Origenes, *comm. in Mt* 16,3 (GCS 40/2, 469).
37 Origenes, *comm. in Mt* 16,3 (GCS 40/2, 469).
38 Vgl. Gregor von Nyssa, *trid. spat.* 5 (GNO IX).

Figur des Kreuzes beschreibt“[39]: Die Gegenwart Gottes, die Raum und Zeit umfasst, seine Gegenwart in Himmel, Unterwelt, Morgenröte und der Grenze des Meeres (vgl. Ps 139,8f), kommt symbolisch in der Form des Kreuzes zum Ausdruck. Somit zeigt das Kreuz die „alles durchdringende Kraft und Fürsorge dessen, der an ihm erschienen ist“[40], so dass es „kein Ding gibt, das nicht von der göttlichen Natur durchdrungen und beherrscht wird“[41]. Jesus bringt durch sein Sterben am Kreuz den universalen Heilswillen Gottes zur Geltung.

7. Allegorische Deutung

Die meisten patristischen Texte zur Perikope Mt 20,17–19 beschäftigen sich vorrangig mit historischen und dogmatischen Fragen. Der *Matthäuskommentar* des Origenes setzt dagegen noch einen eigenen Akzent: Origenes bemüht sich, diese Verse so zu deuten, dass seine aktuellen Hörer selbst in den Deutungszusammenhang einbezogen werden. Dabei knüpft er an die Ergebnisse seiner historisch-theologischen Überlegungen an.

Einmal geht es ihm um die Frage, was Jesu Bereitschaft zum Tod am Kreuz für den einzelnen Christen in der konkreten Nachfolge bedeutet. Als erster „Nachahmer Christi“ (1 Kor 11,1) trat Paulus in Jesu Fußspuren, indem er freiwillig und im Wissen, was ihm bevorstehen würde, nach Jerusalem zog.[42] Entscheidend sei bei Paulus wie bei Jesus selbst der richtige Zeitpunkt für diese Entscheidung gewesen. Wie Origenes an Mt 10,23 zeigt, kommt es auf die Fähigkeit an, die Situation richtig zu beurteilen, und entweder die Flucht zu ergreifen oder sich ergreifen zu lassen. Man muss erkennen können, wann der Zeitpunkt für das Martyrium da ist:

> Es ist weder immer angemessen, den Gefahren auszuweichen, noch immer geradewegs auf sie zuzugehen. (…) Wenn wir irgendwann erkennen, dass schmerzliche Prüfungen vor uns liegen, gehen wir in rechter Gesinnung darauf zu, indem wir uns dafür vor allem den Heiland, dann aber auch seinen Apostel [Paulus] zum Vorbild nehmen.[43]

Diese Urteilsfähigkeit erlangt der Mensch, indem er sich die Gesinnung Christi zu eigen macht und so zum „Weisen in Christus“[44] wird.

Eine weitere Möglichkeit der Aktualisierung des Textes gewinnt Origenes aus der Beschäftigung mit der Frage nach der Gestalt des Judas. Die Tatsache, dass dieser zum Zeitpunkt der Offenbarung des Geheimnisses von Tod und Auferstehung zugegen war und Jesus dann später verraten hat, lässt ihn zur Warnung für die Christen werden:

39 Gregor von Nyssa, *trid. spat.* 5 (GNO IX).
40 Gregor von Nyssa, *trid. spat.* 5 (GNO IX).
41 Gregor von Nyssa, *trid. spat.* 5 (GNO IX).
42 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,1 (GCS 40/2, 462).
43 Origenes, *comm. in Mt* 16,1 (GCS 40/2, 463).
44 Origenes, *comm. in Mt* 16,1 (GCS 40/2, 463).

> Jesus lehnte ihn nicht ab, weil Judas ja noch nicht wusste, was er tun würde – so wie jeder von uns. Denn zu uns allen ist gesagt: Rühme dich nicht für morgen, denn du weißt nicht, was der nächste Tag bringen wird (Spr 27,1).[45]

Es ist in die eigene Verantwortung des Menschen gegeben, sich des Vertrauens, das Christus in ihn setzt, als würdig zu erweisen.

Diesen Gedanken führt der Verfasser des *Opus Imperfectum* weiter, insofern als er die Verantwortung der Kirche in ihrem Umgang mit dem „Wort der Wahrheit" *(verbum veritatis)* anspricht. So wie Christus von einem seiner Jünger verraten wurde, kann er auch von der Kirche ausgeliefert werden, und zwar an „Leute, die sich zwar Christen nennen, aber ein Leben wie die Heiden führen"[46].

In beiden allegorischen Deutungen, bei Origenes und Ps.-Chrysostomus, wird die Gestalt des Judas als Typos für einen Christen gedacht; so wie der historische Judas einer der zwölf Apostel war, gibt es – in der aktualisierenden Deutung – auch die Figur des Judas als Glied der Kirche.

45 Origenes, *comm. in Mt* 16,2 (GCS 40/2, 464).
46 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 824).

Mt 20,20–28
– Die Bitte der Zebedäussöhne

Übersicht

Einen Schwerpunkt der patristischen Deutungen zu dieser Perikope bilden Überlegungen, die sich am Begehren der beiden Jünger, die Plätze an Jesu Seite erhalten zu wollen, entzünden und sich mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Jünger Jesus und seine Botschaft verstanden beziehungsweise missverstanden haben. Darüber hinaus wird die Gemeinschaft der Jünger und ihr Verhalten untereinander in den Blick genommen: Dem Ehrgeiz der beiden Zebedäussöhne korrespondiert die Eifersucht der übrigen Jünger (vgl. Mt 20,20f.24).

Die Auslegungen zu Mt 20,22 geben einen Einblick in die Entwicklung der altkirchlichen Martyriumstheologie. Die Texte dokumentieren, in welchen unterschiedlichen Zusammenhängen der Begriff des Martyriums entweder auf die Lebenshingabe oder auf das Lebenszeugnis des Christen bezogen wurde.

Jesu Wort: „Nicht ich habe die Plätze zu vergeben" (Mt 20,23), spielt in der christologischen Debatte eine Rolle. Johannes Chrysostomus widmet der Perikope Mt 20,20–28 eine besondere Auslegung innerhalb seiner in Konstantinopel gehaltenen Predigtreihe *Gegen die Anomöer.* Die achte Predigt dieser entschieden antiarianisch geprägten Reden trägt den Titel *Über die Bitte der Zebedäussöhne.*[1]

Die Auslegungen der Verse Mt 20,25–27 zeigen das deutliche Bestreben, den Begriff der „kirchlichen Macht" klar von jeder Form weltlicher Herrschaft zu unterscheiden und abzugrenzen: Die Ausübung von Macht in der Kirche – so zeigt es besonders eindrücklich Origenes – kann in nichts anderem bestehen als im Dienst an den Menschen aus einer Haltung der Demut heraus.

Ist Christus „für viele" oder „für alle" gestorben? Im Zusammenhang mit Mt 20,28 wird die Frage diskutiert, ob und worin der Unterschied zwischen diesen Formulierungen besteht, die beide im Neuen Testament bezeugt sind.

---

1 Vgl. Johannes Chrysostomus, *c. Anom.* 8 (SC 396).

Mt 20,20f

Damals kam die Mutter der Söhne des Zebedäus mit ihren Söhnen zu Jesus und fiel vor ihm nieder, weil sie ihn um etwas bitten wollte. Er fragte sie: Was willst du? Sie antwortete: Versprich, dass meine beiden Söhne in deinem Reich rechts und links neben dir sitzen dürfen.

1. Die Gestalt der Mutter

In der Parallelüberlieferung Mk 10,35 fehlt die Gestalt der Frau des Zebedäus. Die beiden Brüder tragen, wie Origenes und Chrysostomus beobachten, ihre Bitte selbst vor.[2]

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* identifiziert die Mutter mit Salome und geht dabei auf die Etymologie dieses Namens ein: „Salome ist die wirklich Friedfertige, die Söhne des Friedens gebiert."[3] Durch die Identifikation der Mutter mit der Gestalt der Salome übernimmt Ps.-Chrysostomus somit die Vorgabe des Evangelisten im Passionsbericht, da Matthäus hier die Tradition der Namen „Salome" und „Mutter der Zebedäussöhne" miteinander verbindet (vgl. Mt 27,56; Mk 15,40).[4] Darüber hinaus nennt der Kommentar aus dem 5. Jahrhundert zwei verschiedene Traditionen über die Biographie der Mutter: Sie habe entweder ihren Mann verlassen, um Jesus zu folgen, und damit genauso gehandelt wie ihre Söhne, die ihre Familie um Jesu willen zurückließen, oder sie sei Jesus als Witwe nachgefolgt.[5] Die Mutter der beiden Jünger wird also im engen Umfeld Jesu angesiedelt, und da sie Jesus bis nach Jerusalem begleitet und als eine der wenigen seiner Anhänger unter dem Kreuz ausgeharrt hat, wird ihr, wie insbesondere Chrysostomus bezeugt, in der patristischen Rezeption hohe Achtung zuteil.[6]

2. Wird die Mutter von ihren Söhnen instrumentalisiert?

Hieronymus und Ps.-Chrysostomus sehen als Motiv der Mutter, aus dem heraus sie die Initiative ergreift, die Liebe zu ihren Söhnen. Diese Liebe und ihre Sorge um ihre Söhne drängte sie dazu, bei Jesus das, was ihr das Beste für ihre Söhne schien, zu erbitten.[7]

Hilarius von Poitiers, geht ebenfalls davon aus, dass die Mutter der beiden Apostel Jesus aus eigenem Antrieb angesprochen habe.[8] Dabei hat hat ihre Gestalt

2 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,4 (GCS 40/2); Johannes Chrysostomus, *pet.* 8,4 (PG 48, 773).
3 Vgl. Ps.-Chrysotomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 825).
4 Matthäus hat die Mutter der beiden Söhne entweder mit Salome identifiziert oder Salome durch sie ersetzt, vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus.* Neukirchen-Vluyn 1997 (EKK 1/3) 161.
5 Vgl. Ps.-Chrysotomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 825).
6 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 88,2 (PG 58).
7 Vgl. Hieronymus, *ep.* 21,40 (CSEL 54, 139); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
8 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,9 (SC 258).

für Hilarius eine symbolische Funktion: Er sieht in der Mutter der Söhne, die Jesus nachfolgen, ein Bild für das Gesetz, dessen Aufgabe darin bestehe, für die Heiden vor Gott einzutreten:

> Also wird unter der Mutter der Söhne des Zebedäus das Gesetz verstanden, das im Vertrauen auf sein Vorrecht für die Völker bittet, die nach ihm glauben würden.[9]

Mit dieser allegorischen Deutung weist Hilarius auf die „Verwandtschaft" zwischen Israel und den Völkern der Welt hin, innerhalb der dem Gottesvolk Israel die „mütterliche" Aufgabe zukommt, die übrigen Völker zu Gott hinzuführen und für sie vor ihm bittend einzutreten.

Origenes dagegen kennt keine allegorische Deutung der Figur der Mutter. Im Unterschied zu der positiven Rolle, die ihr von Hilarius zugesprochen wird, beurteilt der alexandrinische Theologe ihr Auftreten kritisch. In ihrer „Einfalt und Unwissenheit"[10] habe sie bei der Verheißung Jesu, die Apostel würden auf zwölf Thronen sitzen (vgl. Mt 19,28), an ein den bekannten weltlichen Herrschaftsformen ähnliches Königreich gedacht, wo der Platz in der Nähe des Königs eine besondere Vorrangstellung in der Gesellschaft zum Ausdruck bringe.[11] Sie habe, so führt Ps.-Chrysostomus diese Auslegung weiter, zwar „Geistliches" gewollt, aber an „Weltliches" gedacht.[12]

Aus der Parallelstelle Mk 10,35, in der die Mutter überhaupt nicht erwähnt wird, sondern die beiden Brüder ihr Anliegen selbst vor Jesus bringen, sowie aus der Beobachtung, dass Jesus sich in Mt 20,22 mit seiner Antwort nicht an die Mutter, sondern an ihre Söhne wendet, schließt Johannes Chrysostomus, dass die beiden Brüder ihre Mutter vorgeschickt haben, weil sie selbst nicht wagten, diese Frage zu stellen:

> Dass die Bitte eigentlich von ihnen ausging und dass sie die Mutter nur aus Schüchternheit vorschoben, kannst du daraus entnehmen, dass Christus sich mit seiner Antwort an die beiden wendet.[13]

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* entfaltet den auch bei Chrysostomus vorliegenden Gedanken, dass die Brüder ihre Mutter instrumentalisierten und mit ihrer Hilfe den Eindruck von Selbstlosigkeit und Bescheidenheit erwecken wollten, indem sie jemand anderes für sich eintreten lassen: Für den Fall, dass Jesus das Anliegen zurückweisen sollte, könnten die Brüder den Vorstoß der Mutter mit ihrem „schwachen Geschlecht"[14] leicht entschuldigen; als Frau sei sie nun einmal

9 Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,9 (SC 258).
10 Origenes, *comm. in Mt* 16,4 (GCS 40/2, 473).
11 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,4 (GCS 40/2, 473).
12 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
13 Johannes Chrysostomus, *Mt hom* 65,2 (PG 58, 618).
14 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).

anfällig für die „fleischliche Liebe“ *(amor carnalis),* aus der heraus sie sich für ihre beiden Söhne einsetzt.[15] Sollte Jesus aber auf die Bitte der Frau eingehen, wäre dieser Erfolg sicherlich auf den guten Eindruck zurückzuführen, den die mütterliche Fürsorge auf Jesus macht *(maternus effectus).*[16] Ps.-Chrysostomus versucht mit dieser Deutung, den psychologischen Hintergrund der Begebenheit zu erfassen: In beiden Fällen stünden die Jünger selbst in keinem schlechten Licht da.

3. Das Missverständnis

Diese Strategie wirft in den Augen des Ps.-Chrysostomus allerdings doch eher ein schlechtes Licht auf die Söhne als auf ihre Mutter. Ihr wird lediglich zum Vorwurf gemacht, dass sie sich von ihren Söhnen benutzen ließ.[17] Johannes und Jakobus sind es, die Jesus in Wahrheit völlig missverstanden haben. Nicht nur in Bezug auf die Verheißung über das endzeitliche Sitzen auf den Thronen (vgl. Mt 19,28), sondern auch hinsichtlich der unmittelbar vorausgegangenen Leidensankündigung war, wie auch Chrysostomus feststellt, „der Sinn seiner Worte den Jüngern so unklar, dass unmittelbar darauf die Söhne des Zebedäus mit ihm über ihren Vorrang diskutieren wollten“[18].

Nach Origenes hatten die Apostel auch nach der dritten Leidensankündigung immer noch die Vorstellung von einem irdischen Königreich Gottes.[19] Es sei völlig klar,„dass sie um nichts Geistliches baten und von einem übernatürlichen Reich keine Ahnung hatten“[20], bemerkt Chrysostomus in diesem Zusammenhang. Nicht nur an ihren Erwartungen, sondern auch an ihrem Verhalten untereinander sei abzulesen, dass ihnen der Heilige Geist noch nicht mitgeteilt war. Die beiden Brüder hatten beobachtet, dass sie zusammen mit Petrus innerhalb des Jüngerkreises eine bestimmte Vorrangstellung genossen. Diese Wahrnehmung wollten sie sich von Jesus ausdrücklich bestätigen lassen, indem er ihnen die Ehrenplätze zu seiner Rechten und zu seiner Linken zusichern sollte:

> Nur auf ein Ziel war ihr Verlangen gerichtet, die ersten Plätze einzunehmen und an der Spitze der übrigen zu stehen, so dass an seiner Seite niemand mehr vor ihnen käme.[21]

Der Anspruch auf den rechten und linken Platz schließt jedoch nicht nur den dritten aus – in diesem Fall Petrus –, sondern auch alle übrigen.[22]

---

15 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
16 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
17 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
18 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 618).
19 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,4 (GCS 40/2, 473); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *pet.* 8,4 (PG 48, 773).
20 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 619).
21 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 620).
22 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 619).

Überlegungen zum Verhältnis der Jünger untereinander sind bei Chrysostomus immer wieder ein Thema. Nicht nur in der vorliegenden Perikope sieht er Hinweise auf Spannungen und Eifersucht innerhalb der Gruppe, sondern darüber hinaus auch in anderen Szenen, nämlich Mt 14,22–33 und Mt 17,24–27, in denen die Texte selbst nicht so deutlich sind wie hier.[23]

4. Das Sitzen auf den Thronen

Die Bedeutung der Metapher vom „Sitzen auf dem Thron" wird aus dem Kontext ihrer weiteren Verwendung in den biblischen Schriften erläutert.

Origenes betreibt mit großem Aufwand eine Zusammenstellung biblischer Texte, anhand derer er zeigen kann, dass das „Sitzen" Gottes beziehungsweise Christi auf dem Thron nicht in einem materiellen Sinn zu verstehen sei,[24] sondern im biblischen Sprachgebrauch als Metapher diene, um die endgültige Gottesherrschaft zu beschreiben, „nachdem die Sünde und jede über die Bösen herrschende Herrschaft, Gewalt und Macht zerstört ist"[25].

Gegen eine materialistische Vorstellung, die das Bild von einem Thron vor Augen hat, an dessen Seiten es jeweils nur einen einzigen Platz gibt, wendet sich Hilarius von Poitiers mit dem Hinweis, dass bei der Verklärung Jesu die beiden Heiligen des Alten Bundes, Mose und Elija, die Plätze zur Rechten und Linken Christi in seiner Herrlichkeitsgestalt einnehmen (vgl. Mt 17,3).[26] An der Seite Christi zu sitzen, müsse – wie Origenes zeigt – daher als bildlicher Ausdruck für die vollkommene Christusförmigkeit interpretiert werden, die jene Menschen, „die ihm nahe gekommen sind"[27], erlangt haben. Die beiden Apostel zeigen an dieser Stelle, dass sie noch sehr unvollkommen (*imperfecti*/ ἀτελέστεροι) waren; Chrysostomus vergleicht sie geradezu liebevoll mit „Küken im Nest, denen noch keine Federn gewachsen sind"[28].

Die Absurdität des Anliegens der beiden Jünger wird noch dadurch verstärkt vor Augen geführt, wenn es in eine Verbindung mit der Rede Jesu vom Jüngsten Gericht gestellt wird, in der Jesus die Metapher von der linken und rechten Seite des Richterthrones noch einmal in einem ganz anderem Sinn verwendet (vgl. Mt 25,33): Wie Ps.-Chrysostomus zeigt, steht hier nämlich nur die „rechte Seite" für die Gemeinschaft mit Christus, während auf der „linken Seite" jene gesammelt

23 Vgl. Johannes Chrysostomus *in Mt hom.* 50,2 (PG 58, 506); *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 621).

24 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,4 (GCS 40/2, 474–476). Er zitiert 1 Kön 22,19; 2 Chr 18,18; Jes 6,1; Dan 7,9; Ez 1,25f; Ps 109,1; Ps 79,1; Ps 46,9; Mt 19,28; Mt 25,31; Mt 26,64; Mk 14,62; Lk 22,69.

25 Origenes, *comm. in Mt* 16,5 (GCS 40/2, 478).

26 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,10 (SC 258). Eine ähnliche Bemerkung bei Didymus von Alexandrien, *trin.* 3,29 (PG 39, 947).

27 Origenes, *comm. in Mt* 16,5 (GCS 40/2, 479).

28 Johannes Chryostomus, *pet.* 8,4 (PG 48, 773).

werden, die nach Mt 25,41 aus seiner Nähe verstoßen werden.[29] Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* interpretiert den Wunsch der beiden Jünger von diesem Bild her als einen Rückfall auf die linke Seite, nachdem Jesus sie durch die Berufung in den Jüngerkreis zuvor auf die rechte Seite gebracht hatte.[30]

Eine dritte Schwierigkeit der Metapher vom Sitzen an den Seiten des Thrones Gottes, auf die Johannes Chrysostomus aufmerksam macht, ergibt sich aus dem Gedanken von der Unzugänglichkeit des Thrones Gottes, den der Hebräerbrief bezeugt (vgl. Hebr 1,13):

> Sein Thron ist niemandem zugänglich, weder Heiligen noch Aposteln, auch nicht den Engeln oder Erzengeln oder sonst einer der himmlischen Mächte. Der heilige Paulus bezeichnet es ausdrücklich als einen Vorzug des Eingeborenen: ‚Zu welchem Engel hat er je gesprochen: Setze dich zu meiner Rechten?' (Hebr 1,13)[31]

Wenn das Bild vom Thron Gottes im Kontext des bleibenden Unterschieds von Schöpfer und Schöpfung verwendet wird, kann kein Geschöpf den Anspruch auf diesen Platz erheben.

Jesus hatte zwar den Wunsch der beiden Jünger selbst ausgelöst durch die Verheißung: „Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen" (Mt 19,28), aber offensichtlich hatten die Jünger dieses Wort nicht wirklich verstanden. Nicht gerade schmeichelhaft spricht Chrysostomus über die Auffassungsgabe der Jünger: „Sie verstanden ja selbst viel Einfacheres nicht, was der Herr ihnen täglich darlegte"[32]. Das Missverständnis, Jesus spreche von einem irdischen Reich und einer weltlichen Königsherrschaft, ist, wie Lukas überliefert, selbst noch nach der Auferstehung nicht ganz aus dem Denken der Jünger getilgt (vgl. Apg 1,6). Überdies bezeugen Mt 15,16: „Versteht ihr immer noch nicht?", und Joh 16,12: „Viel habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen", das durchgehende Unverständnis der Jünger.[33] Selbst Petrus, der das Messiasbekenntnis ausspricht (vgl. Mt 16,16), ist nach Chrysostomus nur dem Anschein nach vollkommener als die übrigen Jünger, denn „er fällt tiefer als die anderen"[34], so dass er von Jesus zurechtgewiesen werden muss: „Hinter mich, Satan!" (Mt 16,23). Chrysostomus bemerkt in diesem Zusammenhang, dass die Jünger aufgrund ihrer Unwissenheit selbst das leere Grab zunächst nicht richtig deuten konnten, da sie nicht nur Jesu Worte nicht verstanden hatten, sondern auch mit der Heiligen Schrift nicht ausreichend vertraut waren – so interpretiert jedenfalls Chrysostomus die Notiz des vierten Evangelisten: „Denn sie wussten noch nicht aus der Schrift, dass er von den Toten auferstehen musste." (Joh 20,9)[35] Für alle Jünger gilt:

---

29 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
30 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
31 Vgl. Johannes Chrysostomus, *Mt hom* 65,3 (PG 58, 620).
32 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 620).
33 Vgl. Johannes Chrysostomus, *pet.* 8,4 (PG 48,773).
34 Johannes Chrysostomus, *pet.* 8,4 (PG 48,773).
35 Vgl. Johannes Chrysostomus, *pet.* 8,4 (PG 48,773).

> Sie erwarteten irgendetwas an menschlichem Reich, und sie glaubten, er würde in es hineingehen, nicht aber in Kreuz und Tod.[36]

Mt 20,22

Jesus erwiderte: Ihr wisst nicht, um was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde? Sie sagten zu ihm: Wir können es.

1. Die Jünger verstehen nichts

Jesus weist, wie Origenes bemerkt, die Bitte der Mutter und ihrer Söhne nicht einfach zurück, sondern er geht auf sie ein und „greift die Frage auf, so als stimme er der Ansicht zu"[37]. Ps.-Chrysostomus deutet Jesu Vorgehen so, dass dieser zwar genau wusste, was die Jünger wollten, ihnen selbst aber sei die Dimension ihrer Bitte nicht klar gewesen. Deshalb habe Jesus sie dazu aufgefordert, ihr Anliegen formulieren, damit durch den laut ausgesprochenen Wunsch dessen Absurdität *(irrationabilis petitio)* offenkundig werde.[38] Aus dem Verhalten seiner Jünger, ihrem Missverstehen und ihren falschen Erwartungen gewinnt Jesus Anknüpfungspunkte, um seine Botschaft zu verkünden:

> Der Herr leidet häufig darunter, dass seine Jünger etwas nicht richtig hören oder nicht richtig tun oder nicht richtig überlegen, aber in ihrem Versagen entdeckt er Gelegenheiten zu lehren.[39]

Während die beiden Brüder Jesus zur Seite nehmen, weil sie, wie Origenes ihr Motiv beschreibt, „die Nähe zu Jesus in seiner Herrlichkeit heimlich an sich reißen"[40] wollten und aus diesem Grund ihr Anliegen vor den übrigen Jüngern zu verbergen suchten, bezieht Jesus in seiner Antwort an die beiden die anderen zehn mit ein, so dass er nicht nur den beiden, sondern allen eine Lehre erteilt.[41] Chrysostomus beschreibt Jesu pädagogisches Vorgehen so, dass er zunächst scheinbar das Thema wechsle, indem er die Jünger mit dem Bild vom Trinken des Kelchs auf die Frage der Nachfolge lenkt, um dann auf ihre Ausgangsfrage zurückzukommen.[42] Auf diese Weise führe Jesus das Anliegen seiner Jünger in den richtigen Horizont ein.[43] Sie wissen nämlich nicht, worum sie bitten (vgl. Mt 20,22), „weil sie keine

---

36 Johannes Chrysostomus, *pet.* 8,4 (PG 48,773).
37 Origenes, *comm. in Mt* 16,4 (GCS 40/2, 473).
38 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 826).
39 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56,826).
40 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 491).
41 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 491).
42 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 619).
43 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 619).

Ahnung hatten von der Erhabenheit jenes Thrones und von dem Sitz zur Rechten des Vaters“[44], aber auch, weil sie die Bedingung, an die Jesus die Verheißung vom „Sitzen auf den zwölf Thronen“ knüpft, nämlich die Nachfolge (vgl. Mt 19,28: „die ihr mir nachgefolgt seid“), in ihrer Bedeutung überhaupt nicht erfasst hatten.

2. „Den Kelch trinken“ im biblischen Sprachgebrauch

Die Quelle für das Missverstehen der Verheißung vom „Sitzen auf zwölf Thronen“ (Mt 19,28) liegt, wie Augustinus und Chrysostomus betonen, darin, dass die Jünger den Weg Gottes in der Menschwerdung nicht begriffen hatten:

> Sie richteten ihr Augenmerk auf das Ziel, aber nicht auf den Weg.[45]

Der Weg zur Erhabenheit des Thrones *(altitudo)* führt nach Augustinus nicht nur für Christus selbst, sondern für alle, die ihm nachfolgen, durch die Erniedrigung *(humilitas).*[46] Der „Kelch“, von dem Jesus in Mt 20,22 spricht, wird in der patristischen Exegese oft mit dem „Kelch des Heils“ aus Psalm 116,13 (Ps 115,13 LXX) in Verbindung gebracht.[47] Dass dieser „Kelch des Heils“ eine Metapher für das Leiden und den Tod Christi und damit als ein Bild für das Martyrium derer, die ihm nachfolgen, zu verstehen sei, begründet Origenes mit der Stichwortverknüpfung von „Kelch“ und „Tod“, die derselbe Psalm (Ps 116,15) anbietet: „Kostbar ist in den Augen des Herrn der Tod seiner Frommen.“[48] Im Aufdecken dieser Verbindung von Mt 20,22 mit Psalm 116 kommt ein wichtiges Auslegungsprinzip der altkirchlichen Exegese zum Tragen, das aus der Homer-Philologie übernommen wurde: „Homer aus Homer verstehen“ – Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, das heißt der Text erhellt seine Bedeutung selbst durch intertextuelle Bezüge. Damit stellt also dieser Psalm eine Interpretation des Bilds vom „Kelch“ zur Verfügung: Das Heil wird durch den Tod bereitet.

3. Die Jünger und der Kelch

Ob die Jünger Jesu Wort verstanden haben, bleibt fragwürdig. Johannes Chrysostomus betont, dass Jesus „die Wahrheit wie in einem Rätsel“[49] durchblicken lässt. Vom biblischen Sprachgebrauch her muss das Bild vom Trinken des Kelchs eindeutig auf Leiden, Passion und Martyrium bezogen werden. Waren sich die Jünger über

44 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 620).
45 Augustinus, *Io. eu. tr.* 28,5 (CCL 36); vgl. ebf. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 620).
46 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 90 *s* 2,7 (PL 37); ders., *en Ps.* 119,1; 126,4 (CCL 40).
47 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2); Athanasius von Alexandrien, *ep. fest.* 5,3 (PG 26, 1381); Basilius, *in psalm.* 115,4 (PG 30, 109); Augustinus, *en. Ps.* 115,5 (CCL 40).
48 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,6 (GCS 40/2, 483).
49 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 620).

diese Bedeutung der Metapher im Klaren, als sie beteuerten, sie könnten den Kelch trinken? Falls ja, dann konnten sie offensichtlich auch hier die Dimension ihrer eigenen Worte nicht ermessen. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* führt die Leichtfertigkeit, mit der die Jünger ihre Bereitschaft zum Martyrium bekunden, auf ihre Unerfahrenheit zurück. Jesus selbst dagegen zeige in seinem Ringen mit dem Willen Gottes am Ölberg (vgl. Mt 26,39), dass die Entscheidung, Leiden und Tod auf sich zu nehmen, den Menschen an die Grenzen seiner Kräfte führt.[50] Nach Johannes Chrysostomus ist es jedoch nicht nur die Unerfahrenheit, sondern vor allen das starke Verlangen, unbedingt eine positive Antwort auf ihre Bitte zu hören, das die Jünger „voll Eifer und ohne nachzudenken“[51] beteuern lässt: „Das können wir!“

4. Taufe, Bekenntnis und Martyrium

In den patristischen Kommentaren wird die Frage diskutiert, ob sich die Bedeutung des „Kelchs“ genau festlegen lässt:

Im Blick auf die markinische Parallelstelle, in der die Textvariante überliefert ist: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?“ (Mk 10,38), vertritt der Verfasser des *Opus Imperfectum in Mattaheum* die Ansicht, Kelch und Taufe bezeichneten etwas voneinander Verschiedenes, und zwar sei der Kelch ein Bild für das Leiden, die Taufe dagegen für den Tod. Zu jedem Tod gehöre das Leiden, doch nicht jedes Leiden führe in den Tod.[52] Hinter dieser Differenzierung steht die altkirchliche Unterscheidung von „Bekennern“ *(confessores)* und Martyrern: Die Bekenner trinken zwar den Kelch, da sie aber die Verfolgung und Misshandlung überleben, werden sie nicht mit der „Taufe des Martyriums“ getauft.[53]

Die Vorstellung vom Martyrium als einer Taufe wird von Origenes theologisch begründet. Aus Jesu Gebet am Ölberg (vgl. Mt 26,39), sowie aus Psalm 116 (115),3.6.9, der den „Kelch des Heils“ mit dem „Tod des Frommen“ in Verbindung bringt, folgert Origenes, dass mit dem „Kelch“ das Martyrium gemeint sei. Für ihn stellt sich der Befund so dar, dass „die meisten dies [Kelch und Taufe] auf das Heilsgeschehen im Martyrium beziehen“[54], sich dabei aber nicht festlegen, ob Kelch und Taufe zwei Aspekte ein und derselben Sache seien oder ob sie doch – wie es später Ps.-Chrysostomus bezeugt – Unterschiedliches bezeichnen.

Origenes geht in seinen Überlegungen zunächst davon aus, dass die Bedeutung des Kelchs als Metapher für „Leiden“ vom biblischen Sprachgebrauch her eindeutig festliegt. Zudem baut seine Argumentation auf der sakramententheologischen

50 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 828).
51 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 620).
52 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 828).
53 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 828).
54 Origenes, *comm. in Mt* 16,6 (GCS 40/2, 682).

Voraussetzung auf, dass zu den Wirkungen der Taufe die Sündenvergebung gehört. Hier schafft ORIGENES eine Verbindung von „Kelch“ und „Taufe“, indem er sich auf Mt 10,32 bezieht: „Wer sich zu mir bekennt, zu dem werde ich mich bekennen.“ Das Martyrium ist Bekenntnis zu Jesus, und da Jesus sich „vor dem Vater nicht zu jemandem bekennen würde, der mit irgendeiner Sünde behaftet ist“[55], bewirkt das Martyrium die Vergebung der Sünden. ORIGENES kommt so zu dem Ergebnis: „Man darf das Martyrium wohl mit Recht eine Taufe nennen.“[56] Im Unterschied zu Ps.-CHRYSOSTOMUS versteht ORIGENES die Begriffe „Kelch“ und „Taufe“ also als Synonyme.

Zugleich steht ORIGENES damit in einer Tradition, die sich bereits bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN nachweisen lässt und die einen Begriff von „Martyrium“ kennt, der nicht jenen Christen vorbehalten ist, die Christus durch ihren Tod bezeugen, sondern den man eher in einem umfassenderen Sinn als „Lebenszeugnis“ verstehen kann. Nach CLEMENS umfasst die Bedeutung der Wendung „den Kelch trinken“ sowohl das Christuszeugnis durch den gewaltsamen Tod, als auch die Liebe zu Gott und dem Nächsten;[57] den Kelch zu trinken bedeutet, „für die Kirche Drangsale zu erdulden ohne ein Ärgernis daran zu nehmen“[58] und das ganze Leben so auszurichten, dass es zu einem ‚Aufstieg zur Liebe‘ wird.

ORIGENES weist darauf hin, dass Jakobus nach Apg 12,2 mit dem Schwert getötet wurde, während sein Bruder Johannes, in dem ORIGENES den Verfasser der *Offenbarung* sieht, auf die Insel Patmos verbannt wurde (vgl. Offb 1,9f) – der eine der beiden Brüder starb also einen gewaltsamen Tod, der andere nicht.[59]

Diese Tradition greift GREGOR DER GROSSE auf und präzisiert die Terminologie, indem er von einem „offenen“ und einem „verborgenen“ Martyrium spricht.[60] Am Beispiel der beiden Brüder zeigt er, dass Jakobus durch seinen Tod das „offene“ Martyrium erleidet, während sein Bruder auf der Insel Patmos „zu einer Friedenszeit der Kirche entschlief“[61]. Da Jesus beiden Brüdern verhieß, dass sie den Kelch trinken würden, werde also am Leben des Johannes deutlich, dass der Begriff „Martyrium“ nicht nur auf das Sterben, sondern auch auf das Leben des Christen angewendet werden müsse, sofern er mit seinem ganzen Leben die Treue in der Nachfolge beweist.[62] Die Theologie des „unblutigen Martyriums“, die seit dem Ende der Christenverfolgungen im Römischen Reich entfaltet wurde und den Martyriumsbegriff explizit an den Askesebegriff bindet – wie noch in

55 ORIGENES, *comm. in Mt* 16,6 (GCS 40/2, 484f).
56 ORIGENES, *comm. in Mt* 16,6 (GCS 40/2, 484).
57 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 4,9,75 (GCS 15).
58 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 4,9,75 (GCS 15).
59 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,6 (GCS 40/2, 486).
60 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *dial.* 3,26 (SC 265).
61 GREGOR DER GROSSE, *dial.* 3,26 (SC 265).
62 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *dial.* 3,26 (SC 265).

Texten bis in Mittelalter hinein bezeugt wird –[63], hat ihr exegetisches Fundament in der Auslegung von Mt 20,23, speziell in der Gestalt des Jüngers Johannes, und lässt sich bereits im zweiten und dritten Jahrhundert (Clemens, Origenes) nachweisen.

5. Das Trinken im Kontext der biblischen Speise- und Trankmetaphorik

Origenes bietet über die genannten Aspekte hinaus noch eine weitere Dimension des „Kelches", indem er Mt 20,22 in die biblische Speise-und-Trank-Metaphorik einordnet.[64] Das Gegenstück zum Trinken des Kelchs in Mt 20,22 findet Origenes in Jesu Wort von der Speise in Joh 4,34: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat." Wenn die Speise Bild für die Tat ist, dann folgt für Origenes daraus, dass der Trank als Bild für die Erkenntnis zu verstehen sei. Speise und Trank ergänzen sich so wie es Tat und Erkenntnis, Praxis und Theorie, tun. Den Kelch zu trinken bedeutet daher, den Willen Gottes zu *verstehen*. Wichtig erscheint Origenes dabei die Reihenfolge: Erst die Speise, dann der Trank. Diese Ordnung entdeckt er sowohl in Psalm 23 wieder: „Du deckst mir den Tisch, du füllst mir den Becher" (Ps 23,5), als auch in den Abendmahlsworten (vgl. Mt 26,26f) und in der Brotrede des vierten Evangeliums: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir" (Joh 6,56). In der konkreten Anwendung auf das Leben des Christen bedeutet diese Reihenfolge, dass die Voraussetzung der wahren Gotteserkenntnis eine geläuterte Lebensweise ist:

> Nachdem einer seine Sitten geläutert hat, dürfte er wohl den Weg der Erkenntnis gehen und durch sie erleuchtet werden.[65]

So komplementär und untrennbar wie es im physischen Bereich Speise und Trank sind, so hängen nach Origenes im geistlichen Bereich das Tun des Guten, das geordnete Leben und die Erkenntnis Gottes zusammen. Wer den Willen Gottes verstehen will, der muss ihn tun.

Augustinus legt Wert auf die Unterscheidung, dass der Kelch, den die Jünger nach dem Wort Jesu trinken werden, der Kelch Jesu ist, und nicht einer, der den Jüngern eigen ist. Es geht also um die Teilhabe an Christi Todesleiden.[66]

Chrysostomus, der diesen Gedanken ebenfalls notiert, kann darin eine Ermutigung für die Jünger erkennen: Sie stehen nicht allein mit dem, was ihnen

---

63 Als Beispiele vgl. Sulpicius Severus, *Mart. epist.* 2,11f (CSEL 1); Venantius Fortunatus, *vit. Hil.* 8,30–32 (MGH AA 4,2); Isidor von Sevilla, *etymol.* VII 11,3f (Lindsay); Alanus ab Insulis, *sum. praed.* (PL 210, 186); Ps.-Richard von St. Viktor, *expl. cant.* (PL 196, 489); Petrus Abaelardus, *exp. Rom.* (FC 26/2, 564ff).

64 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,7 (GCS 40/2, 487–489).

65 Origenes, *comm. in Mt* 16,7 (GCS 40/2, 488).

66 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 123,7 (CSEL 95).

widerfährt, was sie ertragen und worum sie kämpfen müssen, sondern Jesus trinkt den Kelch mit ihnen, weil es im Grunde sein Kelch ist.[67]

Mt 20,23

Da antwortete er ihnen: Ihr werdet meinen Kelch trinken; doch den Platz zu meiner Rechten und zu meiner Linken habe ich nicht zu vergeben; dort werden die sitzen, für die mein Vater diese Plätze bestimmt hat.

1. Verweigert Jesus den beiden Jüngern den Platz an seiner Seite?

Tertullian interpretiert Jesu Wort als Verweigerung der Bitte und stellt als ein Gegenstück zur vorliegenden Szene die Verheißung an die Martyrer aus Offb 3,21 vor:

> Sodann verheißt er den Siegern (…) zu sitzen mit dem Herrn auf seinem Thron, was einst den Söhnen des Zebedäus versagt wurde.[68]

In den übrigen patristischen Kommentaren findet sich dagegen keineswegs eine so eindeutige Festlegung. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum,* der sich dieser Frage eingehend widmet, stellt eine gewisse Offenheit der Antwort Jesu fest; aus seinen Worten gehe weder eine eindeutige Verweigerung der Plätze noch eine eindeutige Zusage hervor.[69] Indem Jesus den beiden Jüngern nicht ausdrücklich und uneingeschränkt den erbetenen Platz zuspreche, verhindere er, dass die übrigen Jünger enttäuscht und traurig werden, und öffne damit die Aussicht auf die Plätze an seiner Seite als Hoffnung für alle. Zugleich lehne er die Bitte der beiden Brüder auch nicht ausdrücklich ab, sondern stelle ihre Erfüllung in den Horizont der Bedingung, dass die Plätze „vom Vater bereitet" (Mt 20,23) sind.[70]

2. Eine Christologie der Subordination?

Jesu Hinweis, nicht er habe die Plätze zu seiner Rechten und Linken zu vergeben, sondern sie seien bereitet für jene, denen der Vater sie bestimmt habe (vgl. Mt 20,23), fordert die altkirchlichen Ausleger zu einer christologischen Klärung heraus. Vor allem Basilius von Caesarea erörtert die Frage, ob hier der Gedanke einer Subordination des Sohnes zugrunde liege. Nach Basilius würde das Wort Jesu in

67 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,2 (PG 58, 620).
68 Tertullian, *scorp.* 12 (CSEL 20).
69 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 829).
70 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 829).

Mt 20,23 dann richtig gedeutet, wenn es mit der Aussage Jesu in Joh 14,28: „Der Vater ist größer als ich" in einen Zusammenhang gebracht und in gleichem Sinn wie Joh 14,28 interpretiert wird:[71] Beide biblischen Texte sprechen nämlich über die menschliche Natur Christi und tragen dem eingeschränkten menschlichen Fassungsvermögen der Zuhörer Jesu Rechnung, indem sie nur einen bestimmten Aspekt der ganzen Wirklichkeit Christi ausdrücken.[72]

In ähnlicher Weise denkt auch der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* – trotz der arianischen Ausrichtung des Kommentars –, dass Mt 20,23 nicht im Sinne einer Christologie der Unterordnung zu verstehen sei, da der Vater nach Joh 5,35 alles in die Hand des Sohnes gebe.[73]

Augustinus umgeht die christologische Fragestellung, indem er nicht die Subjekte, sondern die Objekte der Aussage einander gegenüberstellt. Die beiden Jünger, die ihre Bitte an Jesus richten, gehören zum Zeitpunkt, da sie ihren Wunsch äußern, offensichtlich noch nicht zu denen, denen die Plätze „bereitet" sind. Daher ergänzt Augustinus die Wendung „mir ist es nicht gegeben" durch das Dativobjekt „den Hochmütigen" *(superbis):* Weil die beiden Brüder sich mit ihrer Bitte als hochmütig erwiesen haben, muss Jesus ihr Verlangen zu diesem Zeitpunkt zurückweisen. Zugleich ermutigt er sie, sich so zu ändern, dass sie zu denen gehören werden, für die der Vater die Plätze bestimmt.[74]

Jesus geht deutlich auf Distanz zu den beiden Jüngern, zu denen er, wie die Evangelien an mehreren Stellen bezeugen, offenbar ein vertrauteres Verhältnis hatte als zu den übrigen. Chrysostomus bringt in diesem Zusammenhang die Begriffe „Wohlwollen" und „Freundschaft" ins Spiel und vergleicht das Verhalten der beiden Jünger mit Athleten, die den Schiedsrichter aufgrund ihrer guten persönlichen Beziehung bestechen wollen. Indem Jesus das Anliegen der beiden Jünger zurückweist, beweise er – wie ein guter Schiedsrichter – nicht seine Schwäche, sondern seine Unparteilichkeit und seinen Gerechtigkeitssinn.[75] Freundschaft und Zuneigung ersetzen nicht die Anforderungen der Nachfolge, die nach Augustinus im Nachahmen der Demut des Gottessohnes *(imitatio humilitatis)* besteht, wie sie Phil 2,7f zum Ausdruck bringt.[76]

71 Vgl. Basilius, *ep.* 6,7 (Courtonne I)

72 Vgl. Basilius, *ep.* 6,7 (Courtonne I); vgl. ebf. Didymus von Alexandrien, *trin.* 3,29 (PG 39, 947) mit Bezug auf Phil 2,7f: Mt 20,23 ist eine Aussage aus der Perspektive der Niedrigkeitsgestalt des menschgewordenen Gottessohns.

73 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 828).

74 Vgl. Augustinus, *en Ps.* 126,5 (CSEL 95).

75 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 621).

76 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 126,5 (CSEL 95); ders., *en Ps.* 90 *s.* 2,7 (CCL 39).

Mt 20,24

Als die zehn anderen Jünger das hörten, wurden sie sehr ärgerlich über die beiden Brüder.

1. Ein psychologischer Einblick in die Gemeinschaft der Jünger

Das Verhältnis der Jünger untereinander war nicht frei von Spannungen und Eifersucht. Chrysostomus geht davon aus, dass die in den Evangelien bezeugte Bevorzugung der Brüder Johannes und Jakobus sowie des Petrus von den übrigen Jüngern zwar schmerzlich wahrgenommen wurde, dass sie es aber nicht offen zeigten, und zwar „aus Ehrfurcht und Hochachtung vor dem Meister“[77]. Sie verhielten sich respektvoll gegenüber der Entscheidung Jesu, zumindest solange, bis er selbst Kritik an den beiden Brüdern übte. Diese sei den übrigen Jüngern der lang ersehnte Anlass gewesen, ihrem Unmut endlich Ausdruck verleihen zu können.[78]

Chrysostomus verweist auf zwei weitere Perikopen, die er als ähnliche Konfliktsituationen beurteilt: Das Verlangen des Petrus, über das Wasser auf Jesus zuzugehen (vgl. Mt 14,22–33), beurteilt er als eine dem Wunsch der beiden Brüder vergleichbare Anmaßung. Dass Petrus schließlich im Wasser unterging, bewertet Chrysostomus als deutliches Zeichen dafür, dass er seine Glaubenskraft überschätzte. Dies sei für die anderen Jünger, die sich gar nicht erst trauten und im Boot blieben, vermutlich eine Genugtuung gewesen, so wie sie wohl auch die Zurückweisung der Zebedäussöhne als Ausgleich empfunden haben werden:

> Petrus konnte dem Andrang des Windes nicht mehr standhalten, obgleich Christus in der Nähe war. Es nützt also nichts, dass Christus einem nahe ist, wenn er nicht durch den Glauben nahe ist. So zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem Meister und dem Schüler, was zugleich für die anderen eine Beruhigung war. Denn wenn sie schon über die zwei Brüder verärgert waren, dann werden sie es hier noch mehr gewesen sein.[79]

Eine weitere Szene, die mit Eifersucht und Rivalität zu tun hat, sieht Chrysostomus in der Episode mit dem Vierdrachmenstück, das Petrus auf Jesu Anweisung hin in einem Fisch findet (vgl. Mt 17,24–27). Chrysostomus versteht die sich daran anschließende Frage der Jünger, wer im Himmelreich der Größte sei (vgl. Mt 18,1), als unmittelbare Reaktion auf das vorangehende Ereignis, bei dem Petrus eine Sonderrolle einnahm. Dies haben die anderen Jünger offenbar als eine Bevorzugung empfunden.[80]

---

77 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 621).
78 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 621).
79 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 50,2 (PG 58, 506).
80 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,3 (PG 58, 621).

2. Gesinnungswandel nach Ostern

Macht man den beiden Brüdern zum Vorwurf, sie hätten in ihrem Ansinnen ganz und gar „fleischlich" *(carnaliter)* gedacht, so gilt das, wie Ps.-Chrysostomus herausstellt, nicht weniger für die Reaktion der übrigen zehn Jünger:

> Wenn die zwei geistlich gedacht hätten, hätten sie die Frage gar nicht gestellt; wenn die zehn geistlich verstehen würden, würde es ihnen nichts ausmachen, wenn jemand ihnen vorangestellt würde.[81]

Das Verhalten aller zwölf Apostel wird von Chrysostomus als „noch recht unvollkommen (ἀτελέστερον)"[82] beurteilt. Dabei zeichnen sich Jakobus und Johannes durch Ehrgeiz und Hochmut aus, die anderen zehn durch ihren Neid und ihre Eifersucht.[83]

Chrysostomus sieht in der Überheblichkeit als die Ursünde der Menschheit. Weil der Mensch Gott gleich sein wollte, stürzte er ins Verderben.[84] Genau diese menschliche Ursprungssünde verschafft sich auch im Verhalten der Jünger Ausdruck. Jesus selbst kehrt dieses Verhalten um, indem er, wie der Philipperhymnus bezeugt, „nicht daran festhielt wie Gott zu sein" (Phil 2,6), sondern den Weg der Demut und Entäußerung ging. Auf diesen Text beziehen sich neben Johannes Chrysostomus auch Ps.-Chrysostomus und Augustinus, um die theologische Aussage der vorliegenden Perikope zu erhellen.[85] Die Mahnung, mit der Paulus den Philipperhymnus einleitet, nämlich „nichts aus Ehrgeiz und Prahlerei zu tun" (Phil 2,3), sondern „untereinander so gesinnt zu sein, wie es dem Leben in Christus entspricht" (Phil 2,5), dient als kontrastiver Spiegel des Jüngerverhaltens. Die Jünger stellen in dieser Szene den genauen Antityp derer dar, denen nach dem Wort Jesu in Mt 19,14 das Himmelreich gehört:[86] Die kleinen Kinder aus Mt 19,13–15 symbolisieren die Haltung der Demut, die zu Christus gehört, die erwachsenen Jünger symbolisieren den Hochmut, der Adam zu Fall brachte.[87]

Erst nach Ostern erfahren das Verhalten und die Denkweise der Jünger einen grundlegenden Wandel. Chrysostomus führt diese Veränderung jedoch nicht auf die Willenskraft oder das Einsichtvermögen der Jünger zurück, sondern auf die Gabe des Heiligen Geistes. Nach dem Zeugnis der Evangelien und der Apostel-

81 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 829).
82 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 621).
83 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,5 (PG 58, 623); vgl. *Ps.-Chrysostomus, in Mt hom.* 35 (PG 56, 830).
84 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,5 (PG 58, 623).
85 Vgl. Augustinus, *in Ps.* 126,5 (CSEL 95); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56,829).
86 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622).
87 Das wahre Kind (παῖς) ist Christus selbst, vgl. dazu die Darstellung der Auslegungen zu Mt 19,13–15.

geschichte hörten nach Ostern die Streitigkeiten unter den Jüngern über die Rangfolge auf und der Vorrang wurde unbestritten dem Petrus überlassen.[88]

Mt 20,25–27

Da rief Jesus sie zu sich und sagte: Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der erste sein will, soll euer Sklave sein.

1. Die eigentliche „Macht" der Kirche ist ihr Dienst

Origenes zeigt, dass die nachösterliche Kirche der eigentliche Sitz im Leben der Worte ist, die Jesus in Mt 20,25–27 zu seinen Jüngern spricht. Jesus redet in seinen Jüngern stellvertretend die „Herrschenden der Kirche" (ἄρχοντες τῆς ἐκκλησίας) an.[89] Ihnen stellt er als Kontrast die „Herrschenden der Völker" (ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν) gegenüber. Den Unterschied im Führungsstil kennzeichnet Origenes mit den Begriffen „mit Gewalt beherrschen" (βιαιότερον κράτειν, κατακυριεύειν) auf Seiten der heidnischen Gesellschaft und „dienen" (δουλεύειν) auf Seiten der Kirche.[90] Die Herrscher der Welt seien, so Origenes, nicht damit zufrieden, Herrscher über ihre Untergebenen zu sein (κυριεύειν), sondern „sie wollen sie mit Gewalt beherrschen (κρατεῖν)"[91]. Der Gewalt, wie sie in den Gesellschaften dieser Welt üblich ist, stellt Jesus einen Gegenentwurf vor Augen, dessen Maßstab er selbst ist. Origenes zitiert in diesem Zusammenhang Mt 11,29: „Lernt von mir, denn ich bin sanft und von Herzen demütig." Wer in der Kirche nach dem Vorrang strebt, soll sich durch Bescheidenheit und Demut auszeichnen.[92] Daraus ergibt sich für die kirchliche Herrschaft, dass ihre eigentliche Macht der Dienst ist. Origenes paraphrasiert und aktualisiert Jesu Wort folgendermaßen:

> Keiner von denen, denen Herrschaft über die, die an mich glauben, anvertraut ist, oder die in der Kirche meines Vaters und Gottes als Autoritäten gelten, soll seine Brüder beherrschen oder seine Vollmacht gegen die verwenden, die Zuflucht nehmen zur Gottesfurcht, die durch mich begründet ist. (…) Die Herrschaft derer, die geistliche Vorsteher sind, muss

88 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 621); ders., *in Mt hom.* 50,2 (PG 58, 506).

89 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 492); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 830).

90 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 495).

91 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 492).

92 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 496).

> in der Liebe *(dilectio)* derer, die ihnen untergeben sind, begründet sein, nicht in körperlicher Angst *(carnalis timor)*.[93]

Origenes ist es wichtig, dass die Liebe der Kirchenglieder, aus der heraus die Autorität der kirchlichen Amtsträger anerkannt wird, nicht verwechselt wird mit jenen Formen von Schmeichelei, mit der die Untertanen einer weltlichen Herrschaft versuchen, die Folgen der Willkürherrschaft der weltlichen Autoritäten von sich abzuwenden. In diesem Sinn interpretiert Origenes die lukanische Parallelstelle, in der Jesus davon spricht, dass die „Mächtigen sich Wohltäter nennen lassen" (Lk 22,25): Sie sind es in Wahrheit nicht, und alle wissen es.[94] Dagegen sollen die, die in der Kirche „Erste" sein wollen, sich als echte Wohltäter an ihren Brüdern erweisen und mit ihrem Dienst nicht nach Schmeicheleien heischen, um auf diese Weise ihre Machtposition festigen zu wollen.[95]

Origenes sieht sehr klar, dass die Kirche stets in Gefahr ist, sich den weltlichen Herrschaftsstrukturen anzupassen und die heidnischen Umgangsformen zu übernehmen, anstatt sich an Jesu Vorbild und seinem Auftrag zu orientieren. Deshalb spricht Origenes über den Zustand der Kirche seiner Zeit diese ausgesprochen kritischen Worte aus:

> Weil wir entweder die Absicht der Lehre Jesu in dieser Sache nicht verstehen oder weil wir diese nachdrücklichen Mahnungen des Heilands verachten, führen wir uns so auf, dass wir manchmal sogar noch die Überheblichkeit derer übertreffen, die unter den Völkern schlecht herrschen (…) und uns vor allem den Armen gegenüber Schrecken erregend und unzugänglich benehmen; Ja, wir gehen mit ihnen um (…) wie nicht einmal die Tyrannen und die grausamsten Herrscher jene behandeln, die ihnen unterworfen sind. Man kann auch in vielen sogenannten Kirchen, und zwar vor allem in denen der größeren Städte, sehen, wie die Ersten des Volkes Gottes sich nicht ansprechen lassen und niemanden an sich herantreten lassen, bisweilen nicht einmal die besten Jünger Jesu.[96]

Zudem treten „Bischöfe mit grausamen Drohungen auf, dabei behaupten sie manchmal, es [ihr Auftreten] sei [eine Maßnahme] gegen die Sünde, aber eigentlich verachten sie die Armen"[97]. Die Anpassung der kirchlichen Umgangsformen an die der heidnischen Gesellschaft beobachtet Origenes vor allem in der Verachtung und Ignoranz gegenüber den „Armen" durch die kirchlichen Amtsträger. Origenes bezieht sich nicht nur auf das Gefälle zwischen Arm und Reich unter den Christen, sondern auch auf das Verhältnis zwischen Klerus und Laien: Die Entsprechung zum „Führenden der Völker" ist der „Führende in der Kirche" und „so,

93 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 492).
94 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 490f).
95 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 491).
96 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 493f).
97 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 494).

meine ich, nennt er [Jesus] den, der in den Kirchen Bischof heißt"[98]. Die Bischöfe aber neigen dazu, die Machtstrukturen der heidnischen Gesellschaft nachzuahmen:

> Sie haben weder die Gleichheit (ἰσότης) mit den ihnen Anvertrauten im Sinn, noch denken sie daran, dass sie vor allem Christen gegenüber ohne Überheblichkeit und auf gleichem Fuß auftreten sollten, und zwar gerade, weil sie eine hervorragende kirchliche Amtsbezeichnung tragen.[99]

Origenes verfolgt mit seiner harten Kritik am Zustand der Kirche durchaus konstruktive Absichten und sieht seine Worte ganz „im Dienst an der Kirche"[100]:

> Das alles habe ich gesagt, weil ich vernunftgemäß beweisen wollte, dass der Herrschende in der Kirche den Herrscher der Heidenvölker nicht nachahmen und auch nicht den Gewaltherrschern und denen, die ihre Autorität missbrauchen, sowie den Königen nacheifern darf. Vielmehr muss er mit aller Kraft in diesen Dingen [d. h. in der Ausübung seines Amtes] Christus nachahmen, der die Menschen an sich heranließ, der mit den Frauen sprach und den Kindern die Hände auflegte.[101]

2. Demut als Wesensmerkmal des Christen

Während sich die patristischen Auslegungen zu Mt 20,26 vor allem mit dem Unterschied zwischen der Ausübung von Herrschaft in der heidnischen Gesellschaft und im Volk Gottes befassten, richtet sich der Blick bei der Interpretation von Mt 20,27 auf die innerkirchlichen Strukturen.

Nach Johannes Chrysostomus gehört es zu den charakteristischen Eigenschaften von Menschen mit Führungsqualitäten, dass sie mit Leidenschaft nach der ersten Stelle streben.[102] Das Streben nach dem ersten Platz aber lasse sich nicht mit der Nachfolge Christi vereinbaren, denn es ist „heidnische Lebensweise" (ἐθνικῶν).[103] Jesus, der „König und Herrscher des Himmels"[104], stellte sich durch seine Menschwerdung, die ihn bis in den Tod führte, auf den letzten Platz. Angesichts dieser Selbstentäußerung des Sohnes Gottes gelte daher für jeden Menschen:

> Magst du auch noch so tief gedemütigt werden, du kannst nicht so weit hinuntersteigen wie dein Herr.[105]

---

98 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 493).
99 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 494f).
100 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 496).
101 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 497).
102 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622).
103 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622).
104 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622).
105 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622f).

Nach ORIGENES ist die Größe Gottes für den Menschen in der Erniedrigung erfahrbar. Der Mensch, der „wie Gott sein" will, müsse darum diesen Weg des Abstiegs Christi gehen, den Paulus im Philipperhymnus (Phil 2,5–11) beschreibt.[106] Diese Bewegung nach unten unterscheide das christliche Denken über die menschliche Größe von der heidnischen Hybris, wie ORIGENES in seiner apologetischen Schrift *Gegen Celsus* ausführt.[107] Diesen Gedanken ergänzt PETRUS CHRYSOLOGUS um den Aspekt, dass die Sünde dem Menschen Freiheit und Größe vorlüge, doch die Gnade Gottes ihn „Knecht" nenne, um ihn so wahrhaft frei zu machen.[108]

Im scharfen Kontrast zu den in der Spätantike üblichen gesellschaftlichen und philosophischen Vorstellungen von Freiheit und Würde gehört in der christlichen Anthropologie das „Sklave aller sein", das heißt die Haltung der Demut, zur Größe und Würde des Menschen, und zwar weil er darin Christus ähnlich ist. Von daher erscheint die „Demut" *(humilitas)* in den Schriften der genannten Kirchenväter als eine existenzielle Kategorie; sie bezeichnet ein Wesensmerkmal des Christen. Durch die Taufe erhält der Mensch Anteil an Christus, er wird zum Glied am Leib Christi, Christus lebt in ihm (vgl. Gal 2,20). Ps.-CHRYSOSTOMUS drückt dies folgendermaßen aus:

> Wir sind auf das Bild Christi hin geschaffen *(ad imaginem Christi facti sumus),* auf dass wir Nachahmer seines Willens und seiner Lebensführung werden.[109]

An den beiden Aposteln Jakobus und Johannes zeigt sich, dass das Streben nach dem ersten Platz vor allem dem Verlangen nach Ansehen und Anerkennung entspringt. Der Neid der übrigen Jünger speist sich aus dem gleichen Motiv, da sie die Vorrangstellung der beiden Brüder als eine Bevorzugung und größere Zuwendung Jesu beargwöhnen.

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* erkennt diese Konstellation des historischen Jüngerkreises auch in seiner zeitgenössischen Kirche wieder; so wie es bei den Aposteln in der vorösterlichen Zeit eine gewisse Konkurrenz um die Nähe und Freundschaft zu Jesus gegeben hatte, so neigen die Christen im Blick auf die kirchlichen Ämter und Aufgaben dazu ähnlich zu denken. Sie verwechseln die Würde des Amtes mit der Würde der Person.[110]

Während ORIGENES im Zusammenhang seiner Auslegung zu Mt 20,26 noch ohne Unterscheidungen von der „Gleichheit" (ἰσότης) aller Christen spricht, geht der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* auf die voll ausgebildete hierarchische Kirchenstruktur seiner Zeit ein und spricht davon, dass unter den Christen durchaus Unterschiede hinsichtlich der Ämter und Dienste und der damit

106 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 497).
107 Vgl. ORIGENES, *Cels.* 4,30 (SC 147).
108 Vgl. PETRUS CHRYSOLOGUS, *serm.* 114,7 (CCL 24A, 698).
109 Ps.-CHRYSOTOMUS, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 832).
110 Vgl. Ps.-CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 831).

verbundenen Würde bestehen,[111] keinesfalls aber leiten sich aus den Ämtern Unterschiede hinsichtlich der „Heiligkeit" *(sanctitas)* ab, gleichgültig ob einer Apostel, Bischof, Priester oder Laie ist.[112] „Heiligkeit" ist hier selbstverständlich nicht im moralischen Sinn gemeint, sondern entspricht dem biblischen Sprachgebrauch und bezeichnet die Zugehörigkeit des Getauften zu Gott. Diese durch die Taufe begründete Zugehörigkeit wird durch die Bekleidung eines kirchlichen Amts nicht verändert im Sinne einer qualitativen Aufwertung. Daher gelte grundsätzlich:

> Gott liebt den Apostel nicht mehr als den Diakon, etwa weil der Diakon weniger wäre als der Apostel.[113]

Ob es einen Unterschied der getauften Christen in ihrer Nähe zu Gott und ihrer Freundschaft zu Christus gibt, könne kein Mensch beurteilen und lasse sich, wie Ps.-Chrysostomus ausdrücklich betont, schon gar nicht aus der Funktion und Aufgabe ablesen, die jemand innerhalb der Kirche wahrnimmt: „Gott allein kennt den Unterschied zwischen den Heiligen."[114]

Mt 20,28

Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.

1. Der Dienst des Menschensohnes

Origenes zeigt, dass der Menschensohn nach dem Zeugnis der Evangelien durchaus auch bedient wurde, und listet einige Belege für diese Tatsache auf. Zu den aussagekräftigen Stellen gehören etwa der Schlusssatz der Versuchungsgeschichte, Mt 4,11: „Da kamen Engel und dienten ihm", sowie die Szene im Haus der beiden Schwestern Maria und Martha, Joh 12,2: „Dort bereiteten sie ihm ein Mahl; Martha bediente."[115] Bedient zu werden sei allerdings nicht der Sinn der Menschwerdung Gottes, sondern vielmehr „kam er zu dem Menschengeschlecht, um zu dienen und im Dienst für unser Heil so weit zu gehen, dass er sein eigenes Leben als Lösepreis für viele, die an ihn glaubten, hingab."[116]

Der Dienst Jesu führte ihn nicht nur in den gewaltsamen Tod, sondern vorher schon mehrfach an den Rand der Erschöpfung. Clemens von Alexandrien wertet

111 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 831).Es geht um die Begriffe *honores, ministeria, dignitas.*
112 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 831).
113 Ps.-Chrysotomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 831).
114 Ps.-Chrysotomus, *in Mt hom.* 35 (PG 56, 830).
115 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 498).
116 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 498).

die Notizen der Evangelien über die Müdigkeit Jesu und sein Bedürfnis nach Schlaf, Ruhe und Abstand in diesem Sinne aus, wenn er bemerkt, dass die Lebenshingabe Jesu sich nicht erst im Kreuzestod vollzogen habe, sondern bereits von Beginn an durch sein Dasein für die Menschen:

> Er kam, um zu dienen. Deshalb wird er im Evangelium ermüdet vorgeführt, er der sich abmüht und verspricht, sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.[117]

Einerseits wird diese Deutung, die Clemens von Alexandrien vorlegt, zum Anlass für paränetische Mahnungen an die kirchlichen Amtsträger, dass sie sich an Jesu Lebenshingabe ein Beispiel nehmen und ihre Kraft, ja sogar ihr Leben für die ihnen Anvertrauten einsetzen sollen. Diese Deutung wird in den *Apostolischen Konstitutionen* bezeugt.[118]

Anderseits gibt es aber auch Überlegungen zu Mt 20,28, die die Einmaligkeit der Tat Jesu betonen. „Lösegeld für viele" könne nur Christus allein sein, denn „er allein hat die große und heilbringende Erlösung und Heilung der Seele vollbracht"[119], wie Ps.-Makarius es in einer Homilie ausdrückt: Christus bewirkte durch seine Lebenshingabe das, was Mose und alle Gerechtigkeit des Gesetzes nicht zu leisten vermochten.[120]

2. „Für viele" oder „für alle"?

In einigen patristischen Auslegungen zu Mt 20,28 wird die Frage erörtert, ob die matthäische Formel „für viele" im Sinne einer Beschränkung des Erlösungsgeschehens auf eine bestimmte Gruppe der Menschheit zu verstehen sei.

Origenes ergänzt in seinem Kommentar den biblischen Text „für viele" um den erklärenden Zusatz: „die an ihn glaubten". Damit bringt er die Erlösung mit dem Glauben an Christus in einen verbindlichen Zusammenhang. Der Glaube erscheint so als die Voraussetzung, um durch Christi Heilswirken erlöst zu werden. So kann Origenes die Wendung „für viele" schließlich im Sinne von „für alle" interpretieren:

> Wenn nämlich alle an ihn glauben würden, dann hätte er sein Leben als Lösegeld für alle hingegeben.[121]

In der Rezeption des Origenes-Kommentars bei Hieronymus wird der Gedanke des universalen Erlösungsgeschehens noch einmal deutlich:

---

117 Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,9,85,1 (GCS 12).
118 Vgl. Apostolische Konstitutionen 3,19 (SC 336): Mahnung an die Diakone, sie sollen sich nicht schämen, denen zu dienen, die sie brauchen.
119 Ps.-Makarius, *hom.* 20,6 (PTS 4).
120 Vgl. Ps.-Makarius, *hom.* 20,6 (PTS 4).
121 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 498).

> Er sagt nicht: ‚Sein Leben als Lösegeld geben' für alle, sondern: ‚für viele', und das heißt: für die, die glauben wollen.[122]

Die Erlösung durch Christus muss im Glauben angenommen werden. Insofern bedeutet die Wendung „für viele" keine Einschränkung des universalen Heilswillens Gottes, sondern bringt die Perspektive des Menschen zum Ausdruck, dessen eigener Wille für seine Erlösung entscheidend ist.

Im Unterschied zu Mt 20,28 spricht der erste Brief an Timotheus vom „Lösegeld für alle" (1 Tim 2,6). In einer Homilie über diesen Text geht Johannes Chrysostomus ebenfalls auf die Frage nach dem Heilsuniversalismus ein und kommt zu demselben Ergebnis wie Origenes in seiner Auslegung über Mt 20,28:

> ‚Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle' – also auch für die Heiden, wie? Gewiss. Christus ist auch für die Heiden gestorben. Du aber findest es unerträglich, für sie zu beten. Nun, sagt man, warum haben sie denn nicht geglaubt? Weil sie nicht wollten. Christus hat das Seinige getan.[123]

Mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Glaubens wird also die Frage gelöst, ob ein Unterschied – und wenn, welcher – zwischen den soteriologischen Aussagen „für viele" und „für alle" besteht.

3. Wem wird der Lösepreis bezahlt?

Das Lösegeld wird – diese Bemerkung scheint Origenes ein wichtiges Anliegen zu sein – „dem Bösen" (τῷ πονερῷ)[124] ausbezahlt, und nicht etwa Gott. Denn der Böse beziehungsweise der Tod hatte den Menschen seit dem Sündenfall fest im Griff. Doch er lässt sich vom Sohn Gottes täuschen, vom dem er glaubte, dass er ihn wie alle Menschen beherrschen könnte. In seiner Auferstehung aber erweist Christus sich als „stärker als die Macht des Todes, und zwar so viel stärker, dass er auch alle, die ihm nachfolgen wollen und vom Tod beherrscht werden, befreien kann, wobei der Tod nichts mehr gegen sie vermag; denn jeder, der mit Jesus ist, kann vom Tod nicht erfasst werden"[125].

Dieses Motiv von der Überlistung des Teufels begegnet im Zusammenhang mit der Erklärung des „Lösegelds" in vielen patristischen Schriften.[126] Als Abschluss dieser theologischen Tradition der Alten Kirche kann man die pointierte

122 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 180).

123 Johannes Chrysostomus, *hom. in 1 Tim* 7,2 (PG 62, 537). Noch zugespitzer spricht Chrysostomus in der Homilie über Mt 20,28 davon, dass Christus „für seine Feinde" gestorben ist, vgl. *in Mt hom.* 65,4 (PG 58, 622).

124 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 498).

125 Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 498f); vgl. ähnlich bei Irenäus, *haer.* 5,1,1 (FC 8/5).

126 Vgl. als Vertreter der östlichen Tradition Gregor von Nyssa, *or. catech.* 23,2 (GNO 3/4); als Vertreter der westlichen Theologie Rufin von Aquileia, *symb.* 13 (CCL 20).

metaphorische Formulierung betrachten, die sich in den Schriften des Johannes von Damaskus findet:

> Der Tod kommt heran und verschlingt den Köder des Leibes, wird aber vom Haken der Gottheit durchbohrt.[127]

Der *Matthäuskommentar* des Origenes bezeugt die lebhafte Auseinandersetzung der Theologen des dritten Jahrhunderts um war die Frage nach der Christologie. In seiner Auslegung zu Mt 20,28 bemüht sich Origenes darum, die Einheit und Unterscheidung von Gottes- und Menschennatur in Christus begrifflich zu fassen und die personale Einheit zu wahren angesichts der theologischen Voraussetzung, dass nicht die Gottheit Christi als „Lösepreis" gegeben wird, sondern der Mensch. Zugleich hält Origenes aber auch daran fest, dass Jesus und Christus nicht voneinander getrennt werden dürfen.[128] In den Kommentaren aus späterer Zeit scheint diese christologische Frage im Zusammenhang mit der Bestimmung des „Lösegelds" dann keine Rolle mehr zu spielen; jedenfalls wird dieses Thema nicht mehr eigens erwähnt.

127 Johannes von Damaskus, *f. o.* 3,27 (PTS 12).
128 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,8 (GCS 40/2, 501f).

Mt 20,29–34
– Die Heilung der beiden Blinden bei Jericho

Übersicht

Die Blindenheilung bei Jericho ist in allen drei synoptischen Evangelien überliefert, wobei sich die einzelnen Fassungen in mehreren Aspekten voneinander unterscheiden. Dieser Befund führt in den patristischen Kommentaren zu Überlegungen hinsichtlich der Fragen, ob Jesus bei Jericho einen, zwei oder sogar drei Blinde geheilt habe und ob dieses Heilungswunder vor oder nach seinem Aufenthalt in der Stadt Jericho geschehen sei.

In den patristischen Quellen überwiegt die allegorische Deutung einzelner Erzählelemente. Dabei wird das Heilungswunder mehrheitlich als Symbolgeschichte für die den Menschen erleuchtende Begegnung mit dem Wort Gottes interpretiert.

Darüber hinaus finden sich auch einige Überlegungen zu den christologischen Aussagen der Erzählung; diese knüpfen im Wesentlichen an die christologischen Hoheitstitel „Sohn Davids“ und „Herr“ an.

Einige Exegeten befassen sich zudem im unmittelbaren Kontext ihrer Auslegung der Perikope mit hermeneutischen Erläuterungen zum theologischen Verständnis der Wunder Jesu.

Mt 20,29–30a

Als sie Jericho verließen, folgte ihm eine große Zahl von Menschen. An der Straße aber saßen zwei Blinde.

1. Synoptischer Vergleich

Origenes und einige andere Kirchenväter befassen sich mit dem Verhältnis zwischen der Perikope nach Matthäus (Mt 20,29–34) und ihren Parallelen im Lukas- und im Markusevangelium (vgl. Lk 18,35–43; Mk 10,46–52). In diesen Auslegungen steht vor allem die Frage nach der historischen Situation im Mittelpunkt des Interesses. Sie ergibt sich aus der Beobachtung, dass Jesus nach Matthäus zwei Blinde heilte, nach Markus und Lukas aber nur die Rede von einem Blinden ist, wobei allein Markus den

Namen des Blinden kennt: Bartimäus.[1] Darüber hinaus ereignete sich die Heilung nach Lk 18,35, als Jesus auf dem Weg in die Stadt Jericho war, während er nach Markus und Matthäus das Heilungswunder wirkte, als er Jericho wieder verließ.[2]

Die meisten der Auslegungen, die sich mit der Frage nach der Anzahl der Blindenheilungen bei Jericho befassen, entscheiden sich für zwei Ereignisse, wobei sie Markus als eine Variante der matthäischen Überlieferung betrachten und Lukas eine eigenständige Geschichte zuschreiben:

Augustinus rechnet mit zwei verschiedenen historischen Ereignissen.[3] Dabei spielt für diese Annahme die Tatsache keine Rolle, dass einmal von einem (Mk), dann wieder von zwei Blinden (Lk, Mt) die Rede ist. Vielmehr hält Augustinus die Zeitangaben – vor dem Aufenthalt in Jericho (Lk) und nach dem Aufenthalt in Jericho (Mk, Mt) – für die entscheidenden Hinweise, dass hier zwei verschiedene Ereignisse überliefert seien. Daher kommt er zu dem Ergebnis, dass Markus und Matthäus über ein und dieselbe Begebenheit berichten, während Lukas von einem anderen Blinden erzählt: Obgleich es zwei Männer waren, erwähnt Markus nur den Blinden Bartimäus, weil dessen Name der bekanntere gewesen sei und sich in der Tradition erhalten habe.[4]

Einen vergleichbaren Lösungsansatz bieten auch einige andere patristische Exegeten, darunter Ambrosius, Hilarius und Ps.-Chrysostomus, wenn sie die Frage diskutieren, ob Jesus einen oder zwei Blinde bei Jericho geheilt habe. Sie gehen nämlich von der symbolischen Bedeutung der beiden beziehungsweise des einen Blinden aus und erklären, dass der Blinde als Symbolfigur der Heidenvölker zu verstehen sei. Sofern von zwei Blinden die Rede ist, repräsentieren sie ebenfalls die Heidenvölker, und zwar in Anspielung auf die beiden Söhne Noahs, Ham und Japhet.[5]

Nach Origenes müsste man, sofern man lediglich die Erzähloberfläche betrachtet, sogar von drei verschiedenen Ereignissen ausgehen.[6] Allerdings führt Origenes die gemeinsame theologische Aussage der drei Perikopen als entscheidendes Argument dafür an, dass es sich bei den Perikopen um drei Versionen ein und desselben geschichtlichen Ereignisses handle:

> Wer eine tiefere Auslegung von all diesen Dingen sucht, wird sagen, dass in den verschiedenen Texten ein und dasselbe Ereignis dargestellt wird.[7]

1 Vgl. Origenes, *comm. In Mt* 16,12 (GCS 40/2, 509f); Ambrosius, *Lc.* 8,9,88 (CCL 14); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258); Gregor der Grosse, *in evang.* 2,3 (FC 28/1).

2 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,12 (GCS 40/2, 510); Ambrosius, *Lc.* 8,9,88 (CCL 14).

3 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,125f (CSEL 43).

4 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,125f (CSEL 43). Augustinus hält Matthäus für das ursprüngliche Evangelium und die Vorlage von Markus.

5 Vgl. Ambrosius von Mailand, *Lc.* 8,9,88 (CCL 14); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 832); Gregor der Grosse, *in evang.* 2,1 (FC 28/1). Diese Deutung kennen nicht: Augustinus, *serm.* 4,18 (CCL 41); ders., *qu. eu.* 1,28 (CCL 44B) und Origenes, *comm. in Mt* 16,11 (GCS 40/2, 507–509).

6 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,12 (GCS 40/2, 511).

7 Origenes, *comm. in Mt* 16,12 (GCS 40/2, 511).

2. Patristisches Wunderverständnis

Die patristischen Deutungen der Blindenheilung stehen im Horizont des Wunderverständnisses der frühkirchlichen Exegeten. Einige Ausleger verknüpfen darum entsprechende Überlegungen unmittelbar mit der Interpretation der Perikope.

Augustinus und Gregor der Grosse reflektieren in unmittelbarem Zusammenhang ihrer Auslegung dieser Perikope auf diesen hermeneutischen Horizont. Gregor, der in seiner Exegese die patristische Tradition zusammenfasst, benennt die zweifache Dimension des Wunders:

> Man muss glauben, dass die Wunder in Wirklichkeit geschehen sind *(in veritate facta),* zugleich aber weisen sie durch ihre innere Bedeutung auf etwas anderes hin *(significatio).*[8]

Für Gregor und die ihm vorausgehende Auslegungstradition stellt die Blindenheilung bei Jericho eine Symbolgeschichte dar, ohne dass er dabei die historische Echtheit des Geschehens in Frage stellt.

Nach Gregor wirke Jesus immer dann Wunder, wenn seine Jünger nicht in der Lage seien, das Geheimnis des Gottesreichs allein aufgrund seiner Worte zu begreifen.[9] Die Wunder sind somit christologische Verstehenshilfen. Jesus will mit ihnen – wie Augustinus im Kontext einer Predigt über diese Perikope sagt – „zum Glauben einladen“[10]. Durch das Sichtbare und Greifbare möchte Jesus auf das Unsichtbare hinweisen.

Der Bedeutung der Wunder für die Erkenntnis Christi entsprechen nach Augustinus die Wundmale am verklärten Leib des Auferstandenen. Sie sind als die sichtbaren Zeichen seiner Identität notwendig, damit seine Jünger ihn erkennen können.[11] Beim Wunder der Blindenheilung vor Jericho geht es um nichts anderes als um die Erkenntnis Christi.

In der historischen Betrachtung der Überlieferung bleiben die beiden Blinden anonym, auf der symbolischen Ebene aber beziehungsweise dem Sprachgebrauch Gregors des Grossen entsprechend „im Mysterium“[12] handelt es sich bei den beiden Blinden „um die ganze Menschheit, die durch den Sündenfall in die Finsternis gestürzt wurde“[13].

Damit ist der Horizont beschrieben, innerhalb dessen die Kirchenväter die einzelnen Erzählelemente der Perikope auslegen.

---

8 Gregor der Grosse, *in evang.* 2,1 (FC 28/1, 66).
9 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,1 (FC 28/1, 66).
10 Augustinus, *serm.* 88,4 (PL 38, 541).
11 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,4 (PL 38, 541).
12 Gregor der Grosse, *in evang.* 2,1 (FC 28/2).
13 Gregor der Grosse, *in evang.* 2,1 (FC 28/2).

3. Die Stadt Jericho als Symbol der erlösungsbedürftigen Welt

In den patristischen Schriftkommentaren begegnet Jericho grundsätzlich als Chiffre für die erlösungsbedürftige Welt.

ORIGENES verweist in seiner Auslegung dieser Perikope auf seine Deutung der Erzählung vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,30), wo er das Motiv „Jericho“ ausführlich behandelt.[14]

Jesu Hineingehen in die Stadt Jericho gilt in der Auslegungstradition, die sich im Anschluss an ORIGENES entfaltet, als Bild für die Menschwerdung des Gottessohnes, für sein Hinabsteigen in die Schöpfung.[15] Darum verbindet HIERONYMUS die Blindenheilung bei Jericho mittels einer Stichwort- und Motivverknüpfung mit der messianischen Verheißung aus Jesaja 9,1: „Den Blinden, die in Finsternis und Todesschatten saßen, ging ein Licht auf.“[16]

GREGOR DER GROSSE leitet den Namen Jericho etymologisch vom hebräischen Wort für „Mond“ (יָרֵחַ) ab und sieht eine Ähnlichkeit zwischen diesem Himmelskörper, der auf eine fremde Lichtquelle angewiesen ist, und der Welt, die ihr Dasein von Gott empfängt. Zugleich trägt der Mond nach GREGOR durch das zyklische Abnehmen und Schwächerwerden seiner Leuchtkraft die symbolische Bedeutung der Vergänglichkeit, Hinfälligkeit und Sterblichkeit der Schöpfung und aller Geschöpfe in sich.[17] Jericho ist das Symbol der gefallenen Schöpfung, die auf ihre Erlösung wartet.

Jesus heilt die Blinden beim Verlassen der Stadt Jericho. Nach AUGUSTINUS wird damit bildlich Jesu Aufstieg zum Vater nach der Auferstehung vorweggenommen.[18]

Dass Jesus das Heilungswunder auf der Straße wirkt, die aus Jericho hinausführt, deutet ORIGENES in dem Sinn, dass nur, wer die Welt hinter sich lasse, dem Logos gemäß leben könne.[19] Jesus führt jene, die ihm folgen, aus dem weltlichen Denken hinaus. Dabei ist entscheidend, dass Jesus mit seinen Jüngern vorangeht. Aus eigener Kraft finden die Menschen diesen Weg nicht.[20]

4. Die Blindheit als Symbol der geistlichen Wirklichkeit des Menschen

Die körperliche Behinderung der beiden Blinden wird als ein Bild für die geistliche Wirklichkeit des Menschen verstanden. Diese wird in mehreren Hinsichten beschrieben.

14 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,9 (GCS 40/2, 503f).
15 Vgl. HIERONYMUS, *ep.* 147,9 (CSEL 56/1).
16 HIERONYMUS, *ep.* 147,9 (CSEL 56/1).
17 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *in evang.* 2,2 (FC 28/1).
18 Vgl. AUGUSTINUS, *qu. eu.* 1,28 (CCL 44B).
19 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,9 (GCS 40/2, 504).
20 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,9 (GCS 40/2, 504).

4.1 Blindheit gehört zum menschlichen Dasein

Die Deutung der körperlichen Blindheit als Ausdruck der geistlichen Verfassung des Menschen wird insbesondere von Origenes und Gregor dem Grossen ausführlich dargelegt: Die blinden Augen symbolisieren das blinde Herz[21] beziehungsweise die verschlossenen Augen der Seele[22].
Hinter dieser Deutung steht das biblische Motiv, auf das sich auch Hilarius von Poitiers in seinem *Matthäuskommentar* bezieht: Blindheit symbolisiert den Mangel an Gotteserkenntnis (vgl. Jes 43,8; Mt 15,14; Joh 9,40; Joh 12,40).[23]

Origenes führt Jesu Wort aus der Bergpredigt an, nach dem nur die Menschen reinen Herzens Gott zu schauen vermögen (vgl. Mt 5,8).[24] Von den Leidenschaften und Begierden dagegen werde das Herz beschmutzt und damit verdunkelt. Wer ein unmoralisches Leben führe, sich von seinen Lüsten und Launen beherrschen lasse, könne deshalb Gott nicht erkennen und sei im Herzen blind.[25] Die Echtheit und Tiefe des Glaubens ist demnach zuinnerst mit einer lauteren Lebensführung verbunden. Allerdings gehört eine gewisse Blindheit für Gottes Wahrheit zur menschlichen Wirklichkeit an sich. Wahre Gotteserkenntnis kann es unter den Bedingungen dieser Welt nicht geben.

4.2 Eine „erleuchtete Blindheit"

Im Kontext der Erzählung handelt es sich bei der Blindheit der beiden Männer allerdings um eine „erleuchtete" Blindheit, nämlich insofern als die beiden eine Einsicht in ihre Hilfsbedürftigkeit haben und darüber hinaus auch ein Wissen darum, dass Jesus allein es ist, der ihnen die Augen öffnen kann. Diese Vorstellung ist in den patristischen Texten zu dieser Perikope breit bezeugt: Die Blinden erkennen sich selbst und sie erkennen – zumindest anfanghaft – auch Christus.[26] Der körperlichen Blindheit der beiden steht eine umso schärfere geistige Sehkraft gegenüber. Mit einer Anspielung auf Sir 24,14 LXX, wo von der Weisheit die Rede ist: „Wie eine Palme in En-Gedi wuchs ich empor, wie eine Rose in Jericho", identifiziert Ps.-Chrysostomus Jesus, die inkarnierte Weisheit Gottes, mit dieser Rose von Jericho und kann von daher formulieren: „Die Blinden riechen den Duft seiner Gottheit."[27]

Damit bilden sie, wie Cyrill von Jerusalem in einer Predigt über diese Perikope ausführt, einen Kontrast zu den Pharisäern, die zwar ihr Leben lang das

21 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,2 (FC 28/1).
22 Vgl. Origenes, *Cels.* 6,67 (SC 147).
23 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258) mit Bezug auf Joh 9,39.
24 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,11 (GCS 40/2, 509).
25 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,5f (PL 38, 542f).
26 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,2 (FC 28/1); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258); Cyrill von Jerusalem, *hom. in paral.* 5 (Reischl/ Rupp II, 406–426).
27 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 832).

Gesetz studieren, aber dennoch Christus nicht erkennen, sondern behaupten: „Wir wissen nicht, woher er kommt." (Joh 9,29)[28] Darüber hinaus zeigen die beiden Blinden aber auch einen klareren Blick als selbst die Jünger Jesu. In der Szene, die Joh 14,7–9 überliefert, tritt Philippus mit der Bitte an Jesus heran, er möge den Jüngern den Vater zeigen, woraufhin Jesus zur Antwort gibt: „Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." Augustinus sieht in dieser Szene einen Spiegel der Blindheit des Herzens.[29] Die Jünger, vertreten in der Gestalt des Philippus, erkennen Jesus nur durch die „Augen des Fleisches", das heißt, sie sehen den Menschen, nicht aber den menschgewordenen, dem Vater wesensgleichen Gott.[30] Dabei bedingt sich die Erkenntnis von Sohn und Vater gegenseitig: Philippus kann auch nicht wirklich den Vater sehen, sonst würde er zugleich den Sohn erkennen. Das Gottesbild bleibt ohne die Erkenntnis Christi defizitär.[31]

5. Das Sitzen am Wegrand – Bild für Nähe und Ferne zum Wort Gottes

Die beiden Blinden sitzen am Straßenrand, „neben dem Weg" (παρὰ τὴν ὅδον). Der Begriff „Weg" liefert Ps.-Fulgentius das Stichwort, über das er zu Jesu Wort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) gelangt[32] und von daher die Position der Blinden – „neben" dem Weg – deutet. Die Präposition „neben" drückt einerseits eine Nähe zum Weg aus, anderseits aber auch eine Stellung abseits. Aus dieser Beobachtung folgt jeweils eine eher positive sowie eine mehr negative Deutung der Beziehung zwischen den Blinden und Jesus.

5.1 Positive Deutung: Sich in der Nähe des „Weges" befinden

Ps.-Fulgentius bringt die Straße, auf der Jesus geht, in einen Stichwortzusammenhang mit dem Weg des Gerechten aus Psalm 1 (Ps 1,6): Wer an der Straße sitzt, auf der Jesus geht, befindet sich „nicht auf dem Weg der Frevler" (vgl. Ps 1,1).[33] Das bedeutet, dass das Tun guter Werke bereits in die Nähe Jesu führt. Dieser Gedanke steht im Zusammenhang mit dem Verständnis der beiden Blinden als Symbol für die Heidenvölker, die den „Weg" des Gesetzes, die Halacha, nicht kennen, aber dennoch durch ihr von der Natur aus eingestiftetes Wissen um das Gute ganz in seine Nähe gelangen können.[34] Zugleich trifft das „Sitzen *neben* dem Weg" aber

28 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *hom. in paral.* 5 (Reischl/ Rupp II, 406–426).
29 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,4 (PL 38, 541).
30 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,4 (PL 38, 541).
31 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,4 (PL 38, 541); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 16,10 (GCS 40/2, 506).
32 Vgl. Ps.-Fulgentius, *serm.* 7 (PL 65, 866f).
33 Vgl. Ps.-Fulgentius, *serm.* 7 (PL 65, 866f).
34 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 833) mit Hinweis auf Röm 2,14; vgl. ebf. Cassian, *conl.* 3,19 (CSEL 13).

auch auf Israel zu, sofern die Blinden als Bild des Gottesvolks betrachtet werden; denn bis zum Erscheinen Jesu Christi wurde auch Israel die Wahrheit Gottes noch nicht vollständig offenbart, das heißt, erst durch Christus kann das Gottesvolk wirklich *auf* dem Weg gehen.[35]

5.2 Negative Deutung: Den Weg verfehlen

In einem eher negativen Verständnis begegnet die präpositionale Wendung „neben dem Weg“ bei Augustinus, und zwar bezogen auf die Kirche und ihre Glieder: „Neben dem Weg sitzen“ bedeutet für ihn soviel wie „den Weg verfehlen“, „abseits des Weges sein“. Konkret denkt Augustinus bei den Blinden, die sich „neben dem Weg“ aufhalten, an Menschen, die zwar Gott mit den Lippen verehren – sich also scheinbar ganz in seiner Nähe befinden –, aber im Herzen doch weit von ihm entfernt sind.[36] Solche „Blinde“ werde es in der Kirche bis ans Ende der Zeiten geben.[37]

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* bezeugt diese Tradition ebenfalls, wenn er schreibt, dass blind jene seien, die sich „neben der Wahrheit und dem Sinn des Wortes [Gottes]“ *(iuxta veritatem vel rationem verbi)*[38] befinden. Auch hier wird die Blindheit wiederum auf die mangelhafte Erkenntnis Jesu Christi bezogen.

Mt 20,30b

Und als sie hörten, dass Jesus vorbei kam, riefen sie laut: [Herr,] Sohn Davids, hab Erbarmen mit uns!

1. „Zu Jesus schreien“ – Zeichen von Wille, Beharrlichkeit und Vertrauen

Johannes Chrysostomus bemerkt, dass die beiden Blinden keine Fürsprecher hatten, weder bei den Jüngern Jesu noch bei der Volksmenge, die die Gruppe begleitete; sie waren in dem Bemühen, Jesus auf sich aufmerksam zu machen, ganz auf sich allein angewiesen.[39]

Jesus fragt die beiden Blinden nicht – wie sonst bei bei Heilungswundern üblich – nach ihrem Glauben. Chrysostomus deutet diese Besonderheit in dem Sinn, dass das laute Rufen und die Beharrlichkeit der Blinden gegen alle Versuche, sie zum Schweigen zu bringen, ihren Glauben und ihr Vertrauen in Jesus völlig hin-

35 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 832).
36 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,14 (PL 38, 547).
37 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,14 (PL 38, 547).
38 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 833).
39 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 66,1 (PG 58, 625).

reichend zum Ausdruck brachte und Jesus deshalb nicht noch ausdrücklich nach ihrem Glauben fragen musste.[40]

Chrysostomus stellt fest, dass der Evangelist überhaupt nichts über die moralische Verfassung der Blinden oder ihre Lebensführung berichtet; allein ihr starkes Verlangen nach Jesu Zuwendung, ihre Ausdauer und ihre Beharrlichkeit werden in der Erzählung besonders eindrücklich dargestellt.[41] Darum deutet Chrysostomus den starken Willen der Blinden geheilt zu werden als die entscheidende und einzig notwendige Voraussetzung der Begegnung mit Christus. In dieser Hinsicht gelten die beiden Blinden als Vorbild für alle Christen, für die ebenso zutreffe, dass sie keine vorausgehenden asketischen Leistungen vorweisen müssen, um im Gebet vor Gott treten zu können und Erhörung zu finden.[42]

Auf einen weiteren Aspekt des Verhaltens der beiden Blinden macht Augustinus in seiner Auslegung aufmerksam: Das Schreien der Blinden müsse symbolisch verstanden werden und dürfe in der aktualisierenden Deutung nicht wortwörtlich aufgefasst werden, so als genüge es zum Heil schon, die Blinden einfach äußerlich nachzuahmen und den Namen Jesu anzurufen.[43] Die übertragene, aktualisierte Bedeutung des Schreiens zu Christus besteht nach Augustinus in den guten Taten.[44] Die Werke des Menschen sollen zu Christus schreien, nicht allein seine Stimme; er soll „nicht mit der Zunge sprechen, sondern mit seinem Leben“[45], indem er die Welt und ihre Begierden verachtet und reichlich Almosen an die Armen austeilt.[46]

Darüber hinaus bringt Augustinus das Schreien der Blinden mit dem „Schreien“ der Propheten in Verbindung. „Schreien“, so Augustinus, sei eigentlich ein Charakteristikum der biblischen Propheten.[47] Die beiden Blinden stehen, indem sie die christologischen Hoheitstitel „Sohn Davids“ und „Herr“ hinausschreien, in der Tradition von Mose, Jesaja, Jeremia und Ezechiel.[48] Das Schreien der Blinden ist Verkündigung Christi.

---

40 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 66,1 (PG 58, 625).
41 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 66,1 (PG 58, 625).
42 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 66,1 (PG 58, 626).
43 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,13 (PL 38, 546).
44 Augustinus, *serm.* 88,13 (PL 38, 546): *vox in factis sit.*
45 Augustinus, *serm.* 88,13 (PL 38, 546).
46 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,13 (PL 38, 546).
47 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,21 (PL 38, 552). In der deutschen Einheitsübersetzung ist aus dem prophetischen Schreien, durch das sich auch die Verkündigung des letzten alttestamentlichen Propheten, Johannes des Täufers, auszeichnet, ein wesentlich harmloseres „Rufen“ geworden, vgl. Joh 1,15; Mt 3,2.
48 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,21 (PL 38, 552).

Mt 20,31a

Die Leute aber wurden ärgerlich und befahlen ihnen zu schweigen.

Nach Mt 20,29 wird Jesus auf dem Weg von einer großen Menschenmenge begleitet. Diese Leute ärgern sich über die beiden Blinden und versuchen, diese zum Schweigen zu bringen (vgl. Mt 20,31). In den patristischen Auslegungen geht es um das Motiv, aus dem heraus die Menschenmenge versuchte, die Blinden von Jesus fernzuhalten.

1. Aus Ehrfurcht vor Christus?

Ps.-Chrysostomus liefert zunächst eine in kulturgeschichtlicher Hinsicht aufschlussreiche Überlegung zum Verhalten der Menschenmenge: Es sei vollkommen üblich, dass ein Armer es nicht wage, einen bedeutenden Menschen in der Öffentlichkeit zu grüßen. Diese gesellschaftliche Konvention werde aber von den beiden Blinden missachtet, weshalb die Menschenmenge eingreife, um die sozialen Gepflogenheiten zu wahren.[49] Damit versucht Ps.-Chrysostomus, im Verhalten der Menschenmenge ein ehrenhaftes, weil sozial anerkanntes Motiv zu finden.

Zu dieser Deutung steht die Interpretation des Hilarius von Poitiers in einem ausdrücklichen Widerspruch. Seiner Ansicht nach gab nämlich nicht der Respekt vor der Würde Jesu den Ausschlag, sondern gerade das Gegenteil: Die Menge habe verhindern wollen, dass Jesus mit dem Würdetitel „Sohn Davids" angeredet würde.[50] Deshalb versuchten die Leute, die Blinden zum Schweigen zu bringen.

2. Schlechte Christen

Augustinus setzt mit seiner aktualisierenden Deutung der Menschenmenge an der Tatsache an, dass es sich bei der Menge um jene Menschen handle, die sich in der Nähe Jesu befinden, mit ihm auf dem Weg sind. Darum sieht Augustinus in ihnen ein Bild für getaufte Christen, für Glieder der Kirche. Es handelt sich aber um schlechte Christen, insofern als sie mit ihrem Verhalten andere daran hindern, auf das Evangelium zu hören und danach zu leben.[51] Es sind irdisch-materialistisch gesinnte Menschen, die andere vom Aufstieg und Fortschreiten im geistlichen Leben *(studia spiritalia)* abbringen wollen.[52]

---

49 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 833).
50 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258).
51 Vgl. Augustinus, *s.* 88,14.16.18 (PL 38, 547f).
52 Vgl. Augustinus, *qu. eu.* 1,28 (CCL 44B).

3. Die „Menge“ der schlechten Gedanken und Begierden

Gregor der Grosse knüpft an diese Vorgabe Augustins an, wobei er den Gegensatz zwischen den Blinden und der Menge nicht zwischen guten und schlechten Christen sieht, sondern jeweils im Innern des einzelnen Menschen festmacht. Die Menge symbolisiert ganze „Schwärme fleischlicher Begierden“[53], Untugenden und Lasterhaftigkeiten, die die ganze Aufmerksamkeit des Menschen auf sich zu ziehen versuchen.[54] So wie die Blinden angesichts derer, die sie von Jesus fernhalten wollen, nur noch lauter schreien, müsse sich der Christ angesichts des heftigen Ansturms der „fleischlichen Gedanken“ mit seiner ganzen Kraft auf das Beten konzentrieren. Doch selbst im Gebet, weiß Gregor, blieben die „Bilder der Sünden“ oft vor Augen und man müsse sie ertragen, so wie die Blinden in ihrer Begegnung mit Jesus stets von den Scharen, die sie von ihm fernhalten wollen, umgeben bleiben.[55]

Mt 20,31b–33

Sie aber schrien noch lauter: Herr, Sohn Davids, hab Erbarmen mit uns! Jesus blieb stehen, rief sie zu sich und sagte: Was soll ich euch tun? Sie antworteten: Herr, wir möchten, dass unsre Augen geöffnet werden. Da hatte Jesus Mitleid mit ihnen und berührte ihre Augen.

1. Kannte Jesus das Anliegen der beiden Blinden nicht?

Jesu Frage an die beiden Blinden: „Was soll ich euch tun?“ (Mt 20,32) gehört nach Athanasius von Alexandrien zu den „menschlich klingenden Aussagen über Christus“[56] und lasse sich daher mit der Frage vergleichen, die Jesus selbst stellte und von seinen Jüngern beantworten ließ: „Für wen halten mich die Leute?“ (vgl. Mt 16,13).[57] Im Rahmen seiner theologischen Auseinandersetzung mit den Arianern, die die göttliche Natur in Christus bestreiten, zählt Athanasius diese Schriftstelle zu den Texten, auf die sich die Arianer für ihre Christologie berufen konnten, weil sie Jesu Frage als Hinweis darauf deuteten, dass er den Willen der beiden Blinden nicht kannte; daraus schließen sie nach Athanasius auf eine rein menschliche Natur Jesu.[58] Athanasius ist in seiner Gegenargumentation von dem Auslegungsprinzip geleitet, dass eine einzelne schwierige Schriftstelle nicht isoliert betrachtet werden dürfe, sondern im Kontext der gesamten Heiligen Schrift gesehen werden müsse. Darum stellt er der arianischen Schlussfolgerung die Bemerkung

53 Gregor der Grosse, *in evang.* 2,3 (FC 281/1).
54 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,3 (FC 281/1).
55 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,4 (FC 281/1).
56 Athanasius von Alexandrien, *or. c. Ar.* 3,37 (AW I/1/2).
57 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *or. c. Ar.* 3,37 (AW I/1/2).
58 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *or. c. Ar.* 3,37 (AW I/1/2).

aus Joh 2,24f entgegen, wonach Jesus das Herz der Menschen durchaus kenne und wisse, was in ihm vorgeht.[59]

2. Gnade und freier Wille

Cyrill von Jerusalem und Ps.-Fulgentius betonen ausdrücklich, dass Jesus die Frage nicht um seiner selbst willen stellte, etwa weil er die Antwort nicht kannte, sondern um der Blinden willen. Sie sollten die Freiheit haben, ihn zu bitten.[60] Cassian verweist auf den freien Willen des Menschen, der sich in der Bitte der Blinden artikuliere; dass Jesus in ihrer Nähe vorübergeht, sei Gnade, dass sie den Mut fassen, ihn um Heilung zu bitten, sei das Werk ihres Glaubens.[61] Mit dem Empfang der Gnade endet der freie Wille des Menschen nicht, sondern bleibt weiterhin Bestandteil des Gottesverhältnisses. Das verdeutlicht Cassian am Beispiel der Heilung der zehn Aussätzigen, von denen einer nach seiner Heilung seine Willensfreiheit einsetzte, um sich bei Jesus zu bedanken (vgl. Lk 17,12–15).[62]

3. Pädagogische Dimension: Jesus legt die Sehnsucht der Blinden offen

Johannes Chrysostomus sieht Jesu Frage in einer eher pädagogischen Funktion für die Beobachter der Szene:[63] Niemand solle der irrigen Meinung verfallen, die Blinden hätten im Grunde ihres Herzens etwas ganz anderes gewünscht als das, was Jesus ihnen gegeben habe. Zugleich offenbare die Frage beziehungsweise die Antwort auch die Tugend und die Würdigkeit der beiden Blinden. Jesus heile nicht ungefragt und dränge das Heil niemandem auf. Indem die Blinden selbst formulieren, was sie wollen, werden sie sich, wie Origenes und Gregor der Grosse zeigen, ihrer tiefsten und eigentlichen Sehnsucht klar:[64] Sie wünschen sich „nicht Gold, sondern Licht“[65].

4. Die christologischen Hoheitstitel „Herr“ und „Sohn Davids“

Der Anruf der Blinden, „Herr, Sohn Davids“, enthält die beiden christologischen Titel „Sohn Davids“ und „Herr“ (κύριος) und bringt sie in einen Zusammenhang, der in verdichteter Form die menschliche und die göttliche Natur Jesu Christi zugleich aufscheinen lässt.

---

59 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *or. c. Ar.* 3,37 (AW I/1/2).

60 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *hom. in paral.* 5 (Reischl/ Rupp, II 406–426); vgl. ebf. Ps.-Fulgentius, *serm.* 7 (PL 65, 866f).

61 Vgl. Cassian, *conl.* 3,19 (CSEL 13).

62 Vgl. Cassian, *conl.* 3,19 (CSEL 13).

63 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 66,1 (PG 58, 626).

64 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,9 (GCS 40/2, 501f).

65 Gregor der Grosse, *in evang.* 2,7 (FC 2/28, 72).

Der Titel „Sohn Davids“ verweist auf den Stammbaum und die menschliche Herkunft Jesu. Nach Tertullian gebraucht der Evangelist Matthäus diesen Titel bevorzugt und beginnt damit sogar sein Evangelium, um deutlich hervorzuheben, dass Jesus genau so Mensch war wie Abraham, David und Adam; Jesus ist der „zweite Adam“ und darum wirklicher Mensch, sein Leib ist kein „pneumatischer“ Scheinleib, sondern aus echtem Fleisch und Blut.[66] Gegen gnostische Christusdeutungen führt Tertullian als Argument für die wahre Inkarnation des Gottessohnes die Glaubwürdigkeit des Evangelisten Matthäus an; als „zuverlässigster Berichterstatter, weil ein Begleiter des Herrn“[67], sei Matthäus ein wichtiger Zeuge dafür, dass Jesus ein echter Mensch war.

Jesus selbst nimmt die Bezeichnung „Sohn Davids“ aus dem Mund der Blinden an. Hätte er abgestritten, Sohn Davids zu sein, so argumentiert Augustinus, dann wäre er wohl kaum auf die Bitte der Blinden eingegangen oder hätte sie zumindest korrigiert.[68]

In den *Taufkatechesen* des Bischofs Cyrill von Jerusalem findet sich eine Aufzählung zahlreicher biblischer Stellen, in denen Jesus als „Sohn Davids“ tituliert wird. Cyrill geht es ebenfalls darum, die geschichtliche Herkunft Jesu aus dem Geschlecht Davids von den biblischen Zeugnissen her nachzuweisen und damit die wahre Inkarnation zu betonen.[69]

Dass „Sohn Davids“ zwar ein Christustitel ist, aber für sich allein genommen nur zu einer unzureichenden Christologie führe, wird in mehreren patristichen Auslegungen hervorgehoben. Die Blindheit bedeutet in ihrer symbolischen Dimension auch – wie oben gezeigt – eine unvollkommene Erkenntnis Christi. In diesem Zusammenhang bezeuge der Ruf „Sohn Davids“, dass die Blinden eben zunächst nur den Menschen Jesus erkennen, nicht aber den Mensch gewordenen Gott.

Auf der Grundlage einer Textvariante des Matthäusevangeliums, die der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* vorliegen hat, kann er anhand der Titel, mit denen die Blinden Jesus anrufen, eine wachsende christologische Erkenntnis aufzeigen: Zuerst rufen die Blinden Jesus als „Sohn Davids“ an (Mt 20,30), dann ergänzen sie den Titel „Herr, Sohn Davids“ (Mt 20,31), und als Jesus fragt, was sie von ihm wollen, reden sie ihn nur noch mit dem Kyrios-Titel an (Mt 20,33).[70] Je stärker der Kontakt zu Jesus wird, desto vollkommener wird die Erkenntnis seiner göttlichen Natur.

---

66 Vgl. Tertullian, *carn.* 22 (CCL 2, 912f).

67 Tertullian, *carn.* 22,1 (CCL 2, 912).

68 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 48,3 (CCL 36); vgl. ders., *en. Ps.* 77,43 (PL 36).

69 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 12,23 (Reischl/ Rupp). Cyrill nennt: Ps 131,11; Ps 88,30; Mt 23,2,; Mt 21,9; Lk 1,32; 2 Tim 2,8; Röm 1,3; Jes 11,10. Vgl. biblische Belegstellen für den Christustitel „Sohn Davids“ im Zusammenhang der Kommentierung zu Mt 20,29–34 auch bei: Origenes, *comm. in Mt* 16,10 (GCS 40/2, 505); Augustinus, *Io. eu. tr.* 48,3 (CCL 36); ders., *en. Ps.* 77,43 (PL 36, 1007); Tertullian, *carn.* 22 (CCL 2); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 834).

70 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 834). Die Edition Nestle-Aland28 hat zweimal die Wendung „Herr, Sohn Davids“ (Mt 20,30f) und einmal „Herr“ (Mt 20,33).

Augustinus sieht in den beiden christologischen Titeln, Sohn Davids und Herr, ebenfalls einen Hinweis auf die Wirklichkeit der zwei Naturen in Christus. Den beiden Titeln entsprechen die Verben „vorübergehen" und „stehen bleiben".[71] Die Blinden hören, dass Jesus vorübergeht (Mt 20,30), und sie rufen den Vorübergehenden mit dem Titel „Sohn Davids" an. Schließlich bleibt Jesus stehen und wird von ihnen als „Herr" bezeichnet (vgl. Mt 20,32). Augustinus bringt das Vorübergehen mit dem Begriff der Zeitlichkeit und das Stehenbleiben mit dem Begriff der Ewigkeit in einen Zusammenhang. Der vorübergehende Sohn Davids ist der Mensch, der den Bedingungen der Schöpfung und ihrer Vergänglichkeit unterworfen ist, der zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte da ist und wieder geht; der stehenbleibende Herr dagegen ist der Gottessohn, der Schöpfer von Ewigkeit, das unvergängliche Wort: *„Divinitas stat, humanitas transit"*[72] – so bringt Augustinus die christologische Dimension der Perikope auf den Punkt.

Die Blinden geben nach Augustinus ein Beispiel, wie sich für den Menschen die Erkenntnis Christi vollziehe: „Wir spüren den vorübergehenden Sohn Davids und werden vom Herrn Davids erleuchtet."[73] Durch die Begegnung mit dem Menschen Jesus erschließt sich die Erkenntnis des Gottessohnes. Ohne den Glauben sei Christus nur in seiner Knechtsgestalt (vgl. Phil 2,7) sichtbar; der Glaube jedoch öffne den Blick auf den Mensch gewordenen Gott.[74]

5. Christus der Arzt

In einigen Auslegungen, vor allem in Texten des 4. und 5. Jahrhunderts, wird die Heilung der Blinden bei Jericho ausdrücklich als messianischer Offenbarungsakt gedeutet. Hieronymus bringt den Text in einen Zusammenhang mit Jesaja 9,1: „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht."[75] Jesus offenbart sich als der Messias, als der „Herr, der die Blinden erleuchtet"[76] (vgl. Ps 145,8 LXX). Hilarius von Poitiers verweist auf Joh 9,39, wo Jesus seine Sendung mit den Worten begründet: „Ich bin gekommen, damit die Blinden sehend werden."[77]

Christus heilt aus Mitleid, Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit, also aus jenen Motiven, aus denen er die Menschwerdung bis zum Tod am Kreuz auf sich genommen hat.[78] Er offenbart sich mit dieser Heilung als der „Quell der Mensch-

71 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,12.15 (PL 38, 545f; 547).
72 Augustinus, *serm.* 88,15 (PL 38, 547): „Die Gottheit bleibt, die Menschheit vergeht." Diesen Gedanken übernimmt Gregor der Grosse, *in evang.* 2,4 (FC 28/2).
73 Augustinus, *en. Ps.* 109,5 (CSEL 95/1).
74 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,4 (PL 38, 541).
75 Vgl. Hieronymus, *ep.* 147,9 (CSEL 56).
76 Ps.-Fulgentius, *serm.* 7 (PL 65, 866f).
77 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258).
78 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 66,1 (PG 58, 626); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 16,12 (GCS 40/2, 513).

lichkeit“ (τῆς φιλανθρωπίας πηγή/ *fons humanitatis*)[79], wie Basilius von Seleukia es ausdrückt.

In der Blindenheilung wird die durch Christus bewirkte Auferstehung der Toten zeichenhaft vorweggenommen. Augustinus findet zu dieser Deutung, indem er die Verbindung der Motive „Erleuchtung“ und „Auferstehung“ aus Eph 5,14 heranzieht: „Wach auf, Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dich erleuchten“.[80]

Als „Arzt des ewigen Heils“[81] benötige Christus keine andere Medizin als nur sein Wort.[82] Mit seinen Händen berührt er die Augen des Leibes, mit der Gabe des Heiligen Geistes berührt er die Augen des Herzens und vollbringt so die umfassende, ganzheitliche Heilung des Menschen.[83]

Mt 20,34

Im gleichen Augenblick konnten sie wieder sehen, und sie folgten ihm.

Die Perikope schließt mit der Bemerkung, dass die beiden Geheilten Jesus auf dem Weg folgten (Mt 20,34). Die geheilten Blinden werden als Nachfolger Jesu entweder auf die Kirche als ganze oder auf den einzelnen Christen bezogen.

1. Aus Heiden werden Christen

Sofern die patristischen Exegeten in den Blinden ein Symbol für die Heiden sehen, wird die Heilung so verstanden, dass Jesus den Heiden wieder den Blick für die richtige Gotteserkenntnis gibt. Die Jesus nachfolgenden, geheilten Blinden stehen somit für die Kirche, die aus den Heidenvölkern gesammelt ist. Diese Deutung hat bei Hilarius von Poitiers großes Gewicht.[84]

2. Erkennen und Handeln

Auf den einzelnen Menschen bezogen wird die Heilungsgeschichte so gedeutet, dass Christus die Blindenheilung an den Gliedern seiner Kirche bewirkt, indem er sie dazu befähigt ihn zu erkennen. Gregor der Grosse legt dabei besonderen Wert auf die Erkenntnis der Menschwerdung Gottes. Es geht ihm um die Nachfolge in der Niedrigkeit, die aus der Erkenntnis heraus gelebt wird, dass Jesus nicht von reichen Menschen

79 Basilius von Seleukia, *hom.* 36,2 (PG 85, 388C).
80 Vgl. Augustinus, *serm.* 88,3 (PL 38, 540).
81 Augustinus, *serm.* 88,1 (PL 38, 539).
82 Vgl. Ps.-Fulgentius, *serm.* 7 (PL 65, 866f).
83 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 36 (PG 56, 834).
84 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,13 (SC 258).

geboren wurde und auch in der Welt keinen Erfolg haben wollte.[85] Die Nachfolge der geheilten und zur wahren Erkenntnis des Mensch gewordenen Gottes gelangten Blinden besteht darin Jesus nachzuahmen, also im Handeln und in der Lebensführung das zu vollziehen, was der geistig-theologischen Erkenntnis entspricht.[86]

85 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,8 (FC 28/2, 76).
86 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 2,8 (FC 28/2, 76).

Mt 21,1–11
– Der Einzug in Jerusalem

Übersicht

Interpretationen der Perikope Mt 21,1–11 aus der Zeit der Alten Kirchen finden sich hauptsächlich in der im engeren Sinn exegetischen und homiletischen Literatur. Dabei begegnet der auf Psalm 118,25 zurückgreifende Hosanna-Ruf in Mt 21,9 zudem in liturgischen Texten und verweist auf den Kontext der Eucharistiefeier.

Die Perikope spielt eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der liturgischen Entfaltung der Hohen Woche. Das armenische Lektionar bezeugt für die Liturgie des Palmsonntags in Jerusalem die Lesung des Abschnitts Mt 20,29–21,17; ab der Mitte des 5. Jahrhunderts weisen die liturgischen Quellen dann eine Kürzung der umfangreichen Lesung auf die Einzugsperikope Mt 21,1–11 auf.[1] Während die Jerusalemer Liturgie nach dem Zeugnis der Pilgerin Egeria bereits im 4. Jahrhundert eine dramatisch-liturgische Nachahmung des Einzugsgeschehens kennt, gibt es diese liturgische Ausgestaltung im Abendland – unter dem Einfluss der ostkirchlichen Liturgien – erst seit dem 8. Jahrhundert.[2] Die der folgenden Darstellung zugrundeliegenden Quellentexte geben allerdings keinen unmittelbaren Hinweis auf den liturgischen Brauch der Palmsonntagsprozession.

Der Blick auf die Unterschiede zwischen den synoptischen Evangelien führt zur Frage nach der Textgestalt der beiden alttestamentlichen Zitate innerhalb der Perikope (Sach 9,9 und Ps 118,25), mit der sich vorrangig Origenes und Augustinus befassen. In den Auslegungen dieser beiden Theologen finden sich Überlegungen zu der Frage, inwieweit der ursprüngliche alttestamentliche Kontext der jeweiligen Zitate eine Rolle für die Deutung des neuen Kontextes spielt, in den die Evangelisten die Zitate stellten. Darüber hinaus bieten Origenes und Augustinus einige Gedanken zu der – aus textkritischen Beobachtungen motivierten – Problemstellung, wie sich das Prinzip der Schriftinspiration erklären lasse angesichts eines

1 Vgl. R. Messner: *Die Osterfeier in der alten Kirche.* Münster 2003, 150f.174–187: dort weitere Literaturhinweise.

2 Vgl. K.-H. Bieritz: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart.* München 72005, 114. Zur Jerusalemer Liturgie vgl. G. Kretschmar: *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie,* in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 2 (1956) 22–46.

korrumpierten beziehungsweise durch die griechische Übersetzung deutlich veränderten Wortlauts der alttestamentlichen Zitate.

Die Auslegungen der einzelnen Erzählelemente und Motive in den patristischen Quellen heben insbesondere die ekklesiologische Dimension sowie die christologischen Aussagen der Perikope hervor. Dabei werden die Eselin und ihr Fohlen in erster Linie als Bild der Kirche aus Juden und Heiden interpretiert.

Die frühkrichlichen Exegeten betrachten die Gestaltung des Einzugs als Erfüllung der prophetischen Verheißung aus dem Buch Sacharja, und zwar als christologische Spitzenaussage in narrativer Form, in der das Geheimnis der Menschwerdung zur Sprache kommt.

1. Synoptischer Vergleich und Einordnung der Perikope in den Kontext

1.1 Die synoptischen Traditionen und die johanneische Fasssung

Nach Augustinus, dem das Matthäusevangelium als das ursprüngliche gilt, folgt Markus dem ersten Evangelisten in der Reihenfolge der Perikopen, während Lukas noch die Begebenheit mit dem Zöllner Zachäus bei Jesu Aufenthalt in Jericho und eine Rede auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem dazwischen schaltet.[3] Vom Einzug in Jerusalem berichtet auch der vierte Evangelist, allerdings nur „kurz“[4]; Johannes lässt die Episode vom Auftrag an die Jünger aus, die Reittiere loszubinden, „denn wie es dazu kam, ist bei den andern Evangelisten ausführlich zu lesen“[5]. Dahinter steht offensichtlich die Vorstellung, dass der vierte Evangelist die Synoptiker kannte und ihre Kenntnis auch bei den Lesern seines eigenen Evangeliums voraussetzte.[6]

Origenes stellt fest, dass die Ortsangabe variiert: Markus und Lukas erwähnen neben Betfage und Jerusalem zusätzlich den Ort Bethanien (vgl. Mk 11,1; Lk 19,29).[7] Überdies erwähnt das Markusevangelium (vgl. Mk 11,3) nur ein Tier, auf dem Jesus in die Stadt reitet, während Matthäus von der Eselin und ihrem Fohlen spricht.[8]

1.2 Eine unspektakuläre Geschichte?

Nach Origenes erzählen die Evangelisten eine Geschichte, die sich in ihrer Schlichtheit von den „außergewöhnlichen und wunderbaren Taten“[9] Jesu, von denen sie

3 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,127 (CSEL 43).
4 Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,5 (CCL 36).
5 Augustinus, *Io. eu. tr.*. 51,5 (CCL 36).
6 Mit Fragen nach dem Verhältnis zwischen Johannesevangelium und Synoptikern befasst sich ausführlich Theodor von Mopsuestia in der Einleitung zu seinem Johanneskommentar, vgl. Theodor von Mopsuestia, *Jo. (argumentum libri)* (CSCO 116,5 [*p.9]).
7 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 519).
8 Vgl. Origenes, *comm. In Mt* 16,16 (GCS 40/2, 525).
9 Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 519).

bisher berichtet hatten, auf den ersten Blick stark unterscheidet. Matthäus habe hier „Dinge aufgeschrieben, die von ganz anderer Art zu sein scheinen“[10]. Während die Absicht der Wunder- und Heilungsberichte leicht zu erkennen sei, nämlich dass mit ihnen der Glaube an Jesus gestärkt werden soll, liege der Sinn von Mt 21,1f nicht so offen vor Augen, zumal die Evangelien in anderen Zusammenhängen davon berichten, dass Jesus es gewöhnt sei, sogar lange Wegstrecken zu Fuß zurückzulegen. Die Frage, weshalb er für die vergleichsweise kurze Strecke von Betfage in die Stadt Jerusalem ein Reittier „braucht“ (Mt 21,2), führe den Leser darum geradewegs zur symbolischen Ebene der Erzählung, denn vordergründig betrachtet weise sie wenig Großartiges auf.[11]

1.3 Ein Ereignis von großer Prachtentfaltung

Während Origenes die äußere Unscheinbarkeit der Handlung hervorhebt, die gewissermaßen zur Beachtung ihrer symbolischen Dimension zwingt, sieht Chrysostomus den Einzug in Jerusalem eher als einen Akt von Aufsehen erregender Feierlichkeit und messianischer Prachtentfaltung.[12] Im Blick auf die johanneische Chronologie verweist Chrysostomus darauf, dass Jesus schon mehrmals in Jerusalem gewesen sei, wobei diese Besuche der Stadt vom Evangelisten „nie“ als Einzug „mit solchem Aufsehen (περιφάνεια)“[13] dargestellt wurden. Jetzt hingegen, wo sich Jesu öffentliches Wirken in der Passion vollenden soll, bilde der glanzvolle und Aufsehen erregende Einzug in die Stadt den Abschluss der „zahlreichen Beweise seiner Macht“[14] und stehe nicht nur – wie Origenes es sieht – in einem inneren Zusammenhang mit der vorausgegangenen Offenbarung durch die Machttaten und Wunder, sondern auch in seiner äußeren Gestaltung ganz erkennbar in dieser Linie.

1.4 Eine unerhörte Provokation

Ps.-Chrysostomus deutet den feierlichen Einzug als eine eklatante Provokation der Gegner Jesu und stellt die Frage, ob diese unerhörte Tat Jesu mit ihrem implizierten Anspruch nicht sogar den Tötungsbeschluss rechtfertigen oder zumindest entschuldigen könne. Bei der Diskussion dieser Frage beruft sich Ps.-Chrysostomus auf die Nachrichten der Evangelien, denen zufolge die Absicht der Hohenpriester Jesus zu töten, schon viel früher und unabhängig vom messianischen Einzug feststand. Dieser habe ihnen lediglich die willkommene Gelegenheit geboten, den längst gefassten Beschluss endlich in die Tat umzusetzen. Die Provokation, die Jesus

10 Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 519).
11 Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 519f).
12 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,1 (PG 58, 627).
13 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,1 (PG 58, 627).
14 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,1 (PG 58, 627).

mit seinem Einzug bewirkte, könne darum keineswegs als Legitimationsgrund für das Todesurteil herangezogen werden und biete auch keinen hinreichenden Entschuldigungsgrund für Jesu Hinrichtung.[15]

Mt 21,1–3

Als Jesus sich mit seinen Begleitern Jerusalem näherte und nach Betfage am Ölberg kam, schickte er zwei Jünger voraus und sagte zu ihnen: Geht in das Dorf, das vor euch liegt; dort werdet ihr eine Eselin angebunden finden und ein Fohlen bei ihr. Bindet sie los und bringt sie zu mir! Und wenn euch jemand zur Rede stellt, dann sagt: Der Herr braucht sie, er lässt sie bald zurückbringen.

1. Die Symbolik der Eselin und ihres Fohlens

Wozu „braucht" Jesus die beiden Esel? Nach Origenes hatte er sie jedenfalls nicht als Reittiere nötig, um die kurze Strecke bis nach Jerusalem zu bewältigen,[16] und schon gar nicht sei er auf beiden Tieren zugleich geritten, wie etwa Hieronymus betont.[17] Diese Schwierigkeit, die das wörtliche Verständnis des Textes bereitet, weise auf eine symbolische Bewandtnis der Tiere hin. Diese erfährt in den patristischen Texten eine breit gefächerte Deutung.

1.1 Bild für Israel und die Heidenkirche

Bei Justin begegnet die allegorische Deutung des Eselfohlens als Bild der Heiden zum ersten Mal und wird in zahlreichen patristischen Texten rezipiert und entfaltet.[18] Der alttestamentlichen Theologie entsprechend gelte „Judäa als die Mutter der Heidenvölker"[19], wie Ps.-Chrysostomus mit Blick auf die Aussage in Jes 1,26 (LXX: *mater civitatum*) feststellt und diese Mutter-Kind-Beziehung zwischen Israel und den Heiden in der Eselin und ihrem Fohlen abgebildet sieht.[20] Nach Justin waren die Heiden bis zur Ankunft Christi „ohne Sattel und ohne Joch auf dem Nacken"[21], das heißt im Unterschied zu Israel hatten sie die Thora nicht. Augustinus sieht darum die Eselin als Präfiguration der bereits durch das Gesetz

15 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,1 (PG 56, 834).
16 Vgl. Origenes, *comm. in Mt.* 16,14 (GCS 40/2, 520).
17 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 183): „Als historische Tatsache hätte das etwas Unmögliches und Groteskes, deshalb führt es zum tieferen Verständnis." Vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,2 (PG 56, 834).
18 Vgl. Justinus, *dial.* 53,1 (PTS 47); vgl. ebf. Ambrosius, *Lc.* 8,6,59 (CCL 14); Augustinus, *Io. eu. tr.*. 51,5 (CCL 36); Hieronymus, *ep.* 108 (CSEL 55); Hilarius, *in Matth.* 21,1f (SC 258).
19 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,2 (PG 56, 834).
20 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,2 (PG 56,).
21 Justinus, *dial.* 53,1 (PTS 47).

gezähmten Kirche aus den Juden,[22] ihr Fohlen wird von Hilarius von Poitiers als Vorausbild der Kirche aus den „unbändigen und wilden Heiden“[23] gedeutet. Das Losbinden der Esel durch die beiden Jünger bezieht Justin auf den Unterricht der Katechumenen durch christliche Lehrer. Auf diese Weise werde ihnen „das Joch der Lehre Christi“[24] auferlegt.

1.2 Das Losbinden als Bild für die Taufe

Der Akt der Losbindung der Tiere durch die Jünger wird auf die christliche Initiation bezogen. Origenes sieht in der Eselin ein Symbol für die Synagoge, die durch ihre Sünden gebunden sei.[25] Dass die Sünde „bindet“, entnimmt er der biblischen Vorgabe Spr 5,22: „Der Frevler verfängt sich in der eigenen Schuld, die Stricke seiner Sünden halten ihn fest.“ Entsprechend werde im biblischen Sprachgebrauch der Begriff „Losbinden/ Lösen“ für die Sündenvergebung (vgl. Joh 20,22f) verwendet.[26] Jesus besteigt den Esel erst nach dessen Losbindung, das heißt nach der Sündenvergebung, und prägt dem Fohlen, auf dem vor ihm noch niemand gesessen hat, seine göttliche Vernunft ein.[27]

Zur Deutung des Losbindens gehört überdies auch der Gedanke der Befreiung vom irdisch gesinnten Denken und den damit verbundenen Sorgen und Umtrieben. Das rechte Gottesbild ist, wie auch Hieronymus in diesem Zusammenhang ausdrücklich hervorhebt, untrennbar mit einer ihm entsprechenden Einstellung zum Leben und zur Welt verbunden.[28]
In diesem Sinn deutet Origenes den Ortsnamen Bethanien etymologisch als „Haus des Gehorsams“;[29] an diesen Ort werden die von den Sünden befreiten und vom göttlichen Logos geformten „Esel“ gebracht, also die getauften Christen. Ihre neue „Lebenswelt“ ist der Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes.

Auch aus der Auslegung des Hilarius von Poitiers geht hervor, dass der Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes als Ausdruck von wirklicher Freiheit verstanden wird. In seiner symbolischen Auslegung des Fohlens, das er als Bild der Heiden deutet, stellt er heraus, dass sie „Gebundene und Verstrickte, durch die Bande des Irrtums und der Unwissenheit Gefesselte“[30] gewesen seien, und zwar, weil sie – im Unterschied zur Eselin, dem Bild Israels – nicht das Zaumzeug der Thora angelegt hatten.

---

22 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,1 (CCL 36).
23 Hilarius, *in Matth.* 21,1 (SC 258).
24 Justinus, *dial.* 53,1 (PTS 47).
25 Vgl. Origenes, *comm. in Mt.* 16,15 (GCS 40/2, 523f).
26 Vgl. Origenes, *comm. in Mt.* 16,15 (GCS 40/2, 523f).
27 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,17 (GCS 40/2, 534).
28 Vgl. Hieronymus, *ep.* 22,24 (CSEL 54).
29 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,17 (GCS 40/2, 532).
30 Hilarius, *in Matth.* 21,1 (SC 258).

1.3 Der einzelne als Christusträger

Abgeleitet vom Gedanken der Inanspruchnahme des Getauften durch Christus, begegnet in einigen patristischen Schriften auch eine eher moralische Auslegung. Dabei gilt der Esel, der in der Antike als bescheidenes, demütiges und gehorsames Tier angesehen wurde, als Symbol jenes Menschen, der Christus trägt, das heißt dessen Lebensweise vom Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes geprägt ist.[31] Besonders deutlich tritt dieser Gedanke bei Augustinus hervor, und zwar im Zusammenhang seiner Auslegung des Psalmverses: „Meine Seele rühme sich des Herrn“ (Ps 33,3 LXX):

> Du bist zwar ein Eselfohlen, aber du trägst Christus. Denn er selbst kam auf einem Fohlen zur Stadt, und es war ein gezähmtes Lasttier. Wird das Lasttier etwa gelobt? Heißt es etwa vom Lasttier: Hosanna, dem Sohn Davids, gesegnet, der kommt im Namen des Herrn? Der Esel trägt, gelobt aber wird von denen, die vorausgehen und folgen, jener, der getragen wird. (…) Vielleicht fühlt sich das Volk beleidigt, weil es mit einem Esel verglichen wird, auf dem der Herr sitzt; und einige Hochmütige und Überhebliche sagen zu mir: Sieh, er macht uns zu Eseln! Ein Esel des Herrn soll sein, wer so spricht! Er sei kein Pferd und kein Maultier, die keinen Verstand haben. Ihr wisst doch, dass der Psalm sagt: Seid nicht wie Pferd und Maultier, die keinen Verstand haben. Pferd und Maultier heben nämlich irgendwann ihren Nacken und werfen in ihrer Wildheit den Reiter ab. (…) Du aber (…) sei zahm und trage deinen Herrn! Wolle nicht, dass du in dir selbst gelobt wirst, sondern dass jener gelobt wird, der auf dir sitzt, und sprich: Im Herrn rühme sich meine Seele, das mögen die Zahmen hören und sich freuen. Denn wenn die nicht Zahmen das hören, freuen sie sich nicht, sondern werden wütend: und das sind die, die sagen, dass wir sie zu Eseln gemacht haben. Die aber zahm sind, mögen würdig sein zu hören und zu sein, was sie hören.[32]

Augustinus sieht sich offenbar dem Vorwurf ausgesetzt, dass sich die Hörer seiner Predigt gedemütigt fühlten, weil er sie mit dem Esel aus dem Evangelium vergleicht. Mit den angeführten Worten versucht Augustinus, die Haltung der Demut aus der Bindung des Getauften an Christus heraus zu vermitteln.

1.4 Schöpfungstheologische Deutung

Mit einem etwas anderen Akzent begegnet der von Augustinus ausgeführte Gedanke bereits bei Origenes. Er beruft sich bei der Deutung des Esels als Bild für den Menschen auf Psalm 72,22 LXX, in dem es heißt: „Ich war töricht und ohne Verstand, ich war wie ein Stück Vieh vor dir.“ Angesichts der Wirklichkeit Gottes könne der Mensch sich nicht anders denn als Vieh bezeichnen, selbst die besonders klugen und vernünftigen Menschen könnten Klugheit und Vernunft nicht als ihre

31 Vgl. Hieronymus, *ep.* 27,3 (CSEL 54).

32 Augustinus, *en. Ps. 33 serm.* 2,5 (CCL 38, 284f).

Wesenseigenschaften beanspruchen, wenn sie sich im Vergleich zu Gott sehen, der die „Selbstvernunft“ (αὐτόλογος), die Vernunft an sich, ist.[33] Analog zu diesem Verhältnis sieht Origenes das Bild vom Hirten und seinen Schafen. Ist Gott der Hirte, könne der Mensch nur Schaf sein, da die menschliche „Vernunft, wenn sie mit der Selbstvernunft (αὐτόλογος) verglichen wird, einen größeren Abstand von ihm [Gott] hat, als die Seele eines Esels oder eines Fohlens oder eines Schafes vom Menschen“[34].

1.5 Altes und Neues Testament

Ein weiterer Deutungsansatz der beiden Esel stammt ebenfalls von Origenes. Hier interpretiert der alexandrinische Gelehrte den Esel als Bild des Alten Testaments, das Fohlen als Bild des Neuen Testaments, den Vorgang des Einzugs Jesu in die Stadt als Vordringen des Wortes Gottes in die Seele des Menschen:

> Jesus ist also das Wort Gottes, das in die „Jerusalem“ genannte Seele einzieht, sitzend auf einer durch die Jünger von ihren Fesseln losgebundenen Eselin, will sagen, auf den einfältigen Buchstaben des Alten Bundes, die einsichtig gemacht wurden von zwei sie loskettenden Jüngern: der eine führt das Geschriebene zur Heilung der Seele anagogisch empor, indem er es zu ihrem Nutzen allegorisch deutet; der andere weist durch die schattenhaften Dinge hindurch die künftigen und wahren Güter auf. Jesus reitet aber auch auf einem „jungen Füllen“, dem Neuen Bund nämlich. Denn in beiden [Testamenten] ist das Wort der Wahrheit zu finden (…).[35]

Der Akt des Losbindens durch die Jünger bedeutet – wie bereits in den frühen apologetischen Schriften – eine Befreiung, die auf die Erkenntnis Jesu Christi zielt. Nach Origenes werden die Schriften des Alten Testaments mit Hilfe der Exegese entfesselt, so dass sie als auf Christus durchsichtig erkannt werden können.

1.6 Der Esel als „Statussymbol“

Eine aktualisierende Deutung ganz anderer Art bietet Johannes Chrysostomus. Er sieht die Tatsache, dass Jesus auf einem Esel reitet, unter dem Aspekt der Demut und Bescheidenheit und leitet daraus eine ganz praktische ethische Anweisung für die Hörer seiner Predigt ab: So wie Jesus sich keine angesehene und reiche Familie ausgesucht habe, nicht in einem Palast, sondern in einem Stall zur Welt gekommen sei, sich keine Redner, Gelehrten, Reichen und Vornehmen als Jünger erwählt habe, sondern ganz einfache und schlichte Menschen, wie er als der wahre König

---

33 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 527).

34 Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 527).

35 Origenes, *Jo.* 10,28 (SC 157). Origenes verweist in *comm. in Mt* 16,19 (GCS 40/2, 543) selbst auf diese weiterführende Auslegung in seinem Kommentar zum Johannesevangelium.

nicht auf einem Pferd, sondern auf einem Esel ritt, so soll auch jeder Christ seine Lebensgestaltung am Vorbild Jesu orientieren; ganz konkret sollte man, sofern man überhaupt auf ein Reittier angewiesen ist, nicht per Pferd reisen, sondern ganz bescheiden auf einem Esel.[36]

2. Der Auftrag an die Jünger

Der Auftrag an die Jünger wird in den patristischen Auslegungen von der symbolischen Deutung der beiden Esel her interpretiert: Bei JUSTIN und HIERONYMUS präfigurieren die Jünger die Lehrer der Kirche, die für den katechetischen Unterricht der Taufbewerber zuständig sind.[37] Nach Ps.-CHRYSOSTOMUS symbolisieren die Jünger die beiden Hauptgebote, die den Menschen zu Christus führen (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18).[38] Aus dieser grundlegenden Deutung ergeben sich folgende Spielarten der allegorischen Deutungen der beiden Jünger:

2.1 Abbild des Ursprungs der Kirche

Die beiden Jünger werden namentlich nicht genannt. Diese Beobachtung eröffnet die Möglichkeit, die Funktion und Aufgabe des „Jüngers" im allgemeinen zu reflektieren: In der Auslegung des ORIGENES und der auf ihn zurückgehenden Tradition, die in den beiden Eseln ein Bild der Kirche aus Juden und Heidenvölkern sieht, präfigurieren die beiden Jünger den Apostel für Israel, Petrus, und den Heidenapostel Paulus.[39] Die geschichtlichen Umstände der urchristlichen Mission unter Juden und Heiden rücken so in den Blick. Variiert wird diese Deutung bei Ps.-CHRYSOSTOMUS, der in Petrus und Philippus jene Jünger sieht, die die Grenzen Judäas überschritten: Petrus bekehrte den Hauptmann Cornelius und Philippus wirkte in Samarien.[40] In dieser Deutung geht es einzig nur um die Heidenmission, insofern als hier auch die Eselin, und nicht nur das Fohlen, als Symbol der Heiden gesehen wird.

Durch diese allegorische Deutung wird die Episode mit den Eseln transparent für den Ursprung der Kirche und den Auftrag der Jünger Jesu, Menschen für Christus zu gewinnen.

2.2 Die Autorität des Wortes Gottes

Johannes Chrysostomus entdeckt im Auftrag Jesu an die beiden Jünger eine paränetische Dimension: Der Evangelist gestalte die Erzählung so, dass man davon

36 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 66,2 (PG 58, 628).
37 Vgl. JUSTINUS, *dial.* 53,1 (PTS 47); vgl. ebf. HIERONYMUS, *ep.* 22,24 (CSEL 54).
38 Vgl. Ps.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 37,2 (PG 56, 835).
39 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 16,17 (GCS 40/2, 533).
40 Vgl. Ps.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 37,2 (PG 56, 835f).

ausgehen müsse, dass der Eigentümer der beiden Esel seine Tiere den Jüngern ohne Widerstand überlassen habe, obwohl anzunehmen sei, dass er die beiden Männer überhaupt nicht kannte. Allein das Wort: „Der Herr braucht sie", habe solche Autorität gehabt, dass der Besitzer der Esel seine Tiere den Jüngern freiwillig übergeben habe.[41] Die Jünger sollten aus der Episode folgendes lernen: Erstens hatte Jesus eine so mächtige Autorität, dass er selbst durch die Vermittlung seiner Jünger hindurch Fremden gegenüber seinen Willen durchzusetzen vermochte. Die Jünger sollten daran erkennen, dass Jesus die Passion ganz aus freiem Willen auf sich genommen habe und keineswegs, weil er der Übermacht eines fremden Willens ohnmächtig ausgeliefert gewesen wäre. Er hätte seiner Verhaftung ohne Weiteres entkommen können.[42] Die zweite Lehre aus dem Geschehen besteht für Chrysostomus darin, dass die namentlich unbekannten Besitzer der Esel den Jüngern die Einsicht vermitteln sollten, dass auch sie ohne Weigerung zur Hingabe an den Willen Jesu bereit sein müssen. Die Textpassage wirft ein Licht auf die rhetorische Gestaltung der Homilien des Chrysostomus, der hier das *argumentum a minori ad maius* wirkungsvoll einsetzt:

> Wenn schon Unbekannte ihm so zu Willen sind, wie viel müssen dann erst sie [die Jünger] alles hingeben?[43]

2.3 Offenbarung als der Allherrscher

Clemens von Alexandrien bezieht das Geschehen auf die universale Erlösungstat Christi als „den guten Lenker der Menschen"[44]:

> Er führte das Fohlen zusammen mit dem alten Tier unter ein Joch, und nachdem er das Menschengespann angeschirrt hat, lenkt er den Wagen zur Unsterblichkeit.[45]

Dieses universale Moment zeigt sich nach Ps.-Chrysostomus auch am absoluten Gebrauch des Begriffs „Herr", der durch die Jünger als Glaubensboten eingeführt werde. Der Text laute nicht in einschränkender Weise „*unser* Herr" oder „*dein* Herr braucht die Esel", sondern ohne Einschränkung „*der* Herr". Diese Formulierung hält Ps.-Chrysostomus für christologisch bedeutsam, insofern als er sich dadurch als der Allherrscher offenbare.[46] Ihm gehören nicht nur die Gerechten, sondern auch die Sünder. Obgleich sie sich mit ihrem Willen zwar dem Teufel unterworfen

41 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,2 (PG 58, 627).
42 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,2 (PG 58, 627).
43 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,2 (PG 58, 627).
44 Clemens von Alexandrien, *prot.* 12,121,1 (SVigChr 34).
45 Clemens von Alexandrien, *prot.* 12,121,1 (SVigChr 34).
46 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,3 (PG 56), mit Hinweis auf Psalm 23 (24)1: „Mir gehört die Welt und ihre ganze Fülle."

haben, gehören sie dennoch ihrem schöpferischen Ursprung nach Gott.[47] An den beiden Eseln, die anscheinend einem anderen gehören, aber ohne Widerstand übergeben werden, offenbart sich demnach der universale Anspruch Christi auf seine Schöpfung.

Mt 21,4f

Das ist geschehen, damit sich erfüllte, was durch den Propheten gesagt worden ist: Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers.

1. Sacharja 9,9 in den neutestamentlichen Texten

Origenes stellt die verschiedenen Varianten des Prophetenzitats in den Evangelien einander gegenüber und äußerst sich zu den beobachteten Unterschieden zwischen dem Wortlaut im Buch des Propheten Sacharja (Sach 9,9) und den jeweiligen Zitaten in den Evangelien, sowie zwischen der synoptischen (Mt 21,5) und der johanneischen (Joh 12,15) Tradition:[48] Sacharja 9,9 nenne als Eigenschaften des Königs „gerecht“, „rettend“ und „sanftmütig“, während Matthäus nur die dritte Eigenschaft zitiere und Johannes das Zitat in noch verkürzterer Gestalt biete. Das je unvollständige Zitat aus dem Propheten Sacharja setze bei den Lesern der Evangelien die umfassende Kenntnis der biblischen Prophezeiung voraus und rufe diese samt ihrem größeren Kontext in Erinnerung. Zum Verständnis des Einzugs Jesu in Jerusalem brauche der Leser den Zusammenhang von Sacharja 9,9–12.[49] Wie Origenes geht auch Augustinus davon aus, dass die Evangelisten nur soviel aus dem Prophetenbuch zitiert haben, wie notwendig war, um im Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem die Erfüllung eben jener prophetischen Weissagung in ihrem vollen Umfang zu erkennen.[50]

2. Der Esel als Kennzeichen des Friedenskönigs

Der Esel als Reittier des Friedenskönigs steht, wie Origenes ausführt, in einem Gegensatz zum Pferd als dem Kriegstier, das nach Sach 9,10 vom Sanftmütigen aus der Stadt Jerusalem vertrieben wird.[51] Der Einzug auf dem Esel bezeugt also Jesus als den, der den in Sach 9,10 verheißenen Frieden bringt; dabei entdeckt Origenes zwischen den „Streitwagen aus Ephraim“ (Sach 9,10), die der Friedenskönig ver-

47 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,3 (PG 56, 836).
48 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 521f).
49 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,14 (GCS 40/2, 521).
50 Vgl. Augustinus, *civ.* 18,35 (CSEL 40/2).
51 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 529).

nichtet, eine innere Verbindung zu den „Streitwagen des Pharao“ (Ex 15,4), die Gott beim Auszug Israels aus Ägypten im Meer versinken ließ.[52] Über diesen Stichwortzusammenhang spannt Origenes jenen heilsgeschichtlichen Bogen, der das theologische Motiv vom Christusereignis als dem neuen Exodusgeschehen anklingen lässt. Dieser motivische Zusammenhang wurde bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in der Osterhomilie des Meliton von Sardes typologisch breit entfaltet.[53]

Überdies präsentiert Origenes einen textkritischen Vergleich der ihm vorliegenden fünf Versionen des griechischen Sacharja-Textes.[54] Dabei geht es ihm vor allem um die Eigenschaften des prophetisch angekündigten Königs. Die angeführten Texte bieten die Varianten „sanft“ (πραύς), „hörbereit“ (ἐπακούων) und „arm“ (πτωχός).[55] Origenes versteht die Varianten als gegenseitige Ergänzungen; jeder Evangelist betone dabei einen bestimmten Aspekt. Alles treffe nämlich auf Jesus zu, da es sich um Aussagen handelt, die das Neue Testament auch an anderen Stellen mit der Gestalt Jesu in Verbindung bringt.[56]

3. Augustins text- und übersetzungskritische Beobachtungen

Augustinus befasst sich mit den vielfältigen Varianten des Sacharja-Zitats in den vier Evangelien:[57] Der Text nach Matthäus stimme dabei als einziger der Einzugsberichte mit der hebräischen Version von Sacharja 9,9 überein, vor allem hinsichtlich der Wendung „auf einer Eselin *und* auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers“ (Mt 21,5). Alle übrigen Evangelisten wissen nur von *einem* Esel; bei Johannes (Joh 12,15) ist innerhalb des Sacharjazitats vom „Fohlen einer Eselin“, auf dem Jesus reitet, die Rede, bei Markus und Lukas, die Sach 9,9 nicht wörtlich zitieren, begegnet in der Erzählung ein „junger Esel“ als Reittier Jesu. Diese singuläre Übereinstimmung des Zitats im Matthäusevangelium mit dem Wortlaut der hebräischen Bibel gehört nach Augustinus zu den Hinweisen, die dazu führten, eine ursprünglich hebräische Fassung dieses Evangeliums zu vermuten: „Mir scheint das ein Grund zu sein, dass man annimmt, Matthäus hätte sein Evangelium in Hebräisch verfasst.“[58]

Diese Beobachtung veranlasst Augustinus zu einer Klärung des Verhältnisses zwischen der hebräischen und der griechischen Bibel. Die Unterschiede zwischen

---

52 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 529).

53 Vgl. Melito of Sardis, *On Pascha and Fragments. Texts and Translations,* ed. S. G. Hall (Oxford Early Christian Texts) Oxford 1979.

54 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 531). Origenes nennt die Septuaginta, Symmachus, Aquila, Theodotion und eine „fünfte Ausgabe“, vgl. F. Field: *Origen. Hexapla.* Oxford 1875, 1024: Dort wird dieser Text unter der Sigle ´E angeführt.

55 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 531).

56 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 531). Origenes führt 2 Kor 8,9 als Beispiel für die Eigenschaft „arm“ an.

57 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,128 (CSEL 43).

58 Augustinus, *cons. eu.* 2,128 (CSEL 43).

Hebraica und Septuaginta entsprechen seiner Ansicht nach den Differenzen der vier Evangelien untereinander: Unterschiede und sogar offensichtliche Widersprüche der Texte seien nicht als „Betrügerei“ *(mendacium)* zu beurteilen, sondern als das Charakteristische der Gottesoffenbarung im Wort.[59] Für die griechischen Übersetzungen der hebräischen Bibel gelte, dass ihre Verfasser nicht weniger vom Hl. Geist inspiriert waren als die ursprünglichen Autoren der betreffenden Schriften; zur inspirierten Übersetzung gehöre wesentlich, dass der Text in der Zielsprache einen solchen Ausdruck findet, dass er „dem Willen Gottes dienen“ kann. Darum formuliert Augustinus als Übersetzungsprinzip, dass „die Sache, die es mit Worten darzustellen gilt, den konkret verwendeten Worten, mit denen sie ausgedrückt wird, vorzuziehen ist“[60]. Augustinus sieht also weniger in einer wortgetreuen Übersetzung als vielmehr in der sachgemäßen Übertragung des Textsinnes ein Zeugnis und Charakteristikum der Inspiration:

> Wenn einer etwas auf eine andere Weise erzählt, dann doch so, dass er vom Willen [des Hl. Geistes], mit dem man übereinstimmen und eines Sinnes sein muss *(cui consonandum et consentiendum est),* nicht abweicht.[61]

Für das Zitat aus dem Propheten Sacharja in den Evangelien gelte daher:

> Im Fall dieses prophetischen Zeugnisses weicht seine Aufnahme in den Evangelien nicht von seiner Bedeutung *(sententia)* ab, obgleich hinsichtlich des Wortlauts *(locutio)* einige Differenzen vorhanden sind.[62]

4. Prophetische Zeichenhandlung

Obgleich keins der Evangelien den Beginn des Sacharjatextes, „Juble laut, Tochter Zion! Freue dich, Tochter Jerusalem!“, zitiert, bezieht Origenes den Beginn von Sach 9,9 dennoch in seine Auslegung mit ein. Er stellt die Frage, wie Jerusalem zu Freude und Jubel beim Einzug des Friedenskönigs aufgefordert werden könne, wenn doch nach Lk 19,41 Jesus selbst über die Stadt weine und Jesu gewaltsamer Eingriff gegen das Markttreiben im Tempelvorhof für die Betroffenen sicher kein Grund

59 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,128 (CSEL 43). Zur Frage der Widersprüche und Spannungen der Evangelien untereinander und deren theologischer Erklärung vgl. auch Origenes, *Jo.* 10,4,15–10,5,20 (SC 157, 390–394). Weiterführende Literatur: W. Ullmann: *Hermeneutik und Semantik in der Bibeltheologie des Origenes dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentars.* Leuven 1992 (Studia Patristica Vol. XVII/2) 966–977.

60 Augustinus, *cons. eu.* 2,128 (CSEL 43): *ita res, quae dicenda est, sermonibus per quos dicenda est, praeferatur.*

61 Augustinus, *cons. eu.* 2,128 (CSEL 43).

62 Augustinus, *cons. eu.* 2,128 (CSEL 43).

zur Freude gewesen sei.[63] Die Beobachtung dieses Kontrastes führt zur Überlegung, dass die zur Freude aufgerufene „Tochter Zion" kaum identisch sein könne mit der historischen Stadt Jerusalem und ihren Bewohnern. Nach Origenes spricht der Prophet Sacharja vielmehr das „himmlische Jerusalem" (Gal 4,26) an, die „Stadt des lebendigen Gottes" (Hebr 12,22).[64] Die Freude der Tochter Zion sei als die „Frucht des heiligen Geistes" (Gal 5,22) die Freude jener, die in Jesus ihren Friedenskönig erkennen und ihn als den vom Propheten verheißenen Messias anerkennen.[65] Augustinus bemerkt, dass diese Tochter Zion zum Teil auch im irdischen Jerusalem verwirklicht sei, nämlich in jenen Menschen, die Jesus bei seinem Einzug in die Stadt zujubelten und ihn begleiteten, so wie es auch Schafe aus der Herde Israels gebe, die auf die Stimme ihres Hirten hören (vgl. Joh 10,14–16).[66]

Hilarius von Poitiers versteht den Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem als eine prophetische Zeichenhandlung, durch die Jesus auf jenes Jerusalem hinweist, das ihn als den König und Herrn annimmt. Dieses Jerusalem sei im letzten Sinn die Stadt Gottes, von der die Johannnesoffenbarung spricht (vgl. Offb 21). Insofern setzt Jesus mit seinem Einzug als Friedenskönig ein eschatologisches Zeichen.[67] Erst im Licht von Ostern konnten die Jünger die Bedeutung des Einzugs als prophetische Handlung erkennen: „Als sie mit Rücksicht auf die Schrift das in Erwägung zogen, was vor dem Leiden des Herrn oder bei seinem Leiden sich erfüllte, fanden sie da auch dies:"[68] Dass nämlich Jesus, indem er seine Ankunft in der Stadt Jerusalem nach dem Prophetenwort des Sacharja gestaltet, symbolisch die neue Stadt Jerusalem konstituiert und das neue Gottesvolk beruft.[69]

Bereits bei Irenäus von Lyon spielt die kontextuelle Rahmen der Heiligen Schrift eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, den königlichen Anspruch Jesu bei seinem Einzug in die Stadt zu erkennen und richtig zu deuten:

> Als er in Jerusalem einzog, da erkannten alle, die auf dem Weg Davids schmerzerfüllt einher zogen, ihren König. (…) Was von David über den Sohn Gottes gesagt war, nahm er für sich in Anspruch und zeigte, (…) dass er der von den Propheten verheißene Christus sei.[70]

Irenäus meint in diesem Zusammenhang mit dem „Weg Davids" die Psalmen. Sie weisen auf das Christusereignis hin. Hilarius von Poitiers fasst die patristische Psalmenhermeneutik im Hinblick auf die christologische Dimension folgendermaßen zusammen:

63 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,15f (GCS 40/2, 523).
64 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,15 (GCS 40/2, 523).
65 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,16 (GCS 40/2, 529).
66 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,5 (CCL 36).
67 Vgl. Hilarius, *in psalm.* 145,1 (CSEL 22); vgl. ders., *in psalm.* 146,1 (CSEL 22).
68 Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,6 (CCL 36).
69 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,6 (CCL 36); vgl. ebf. Hilarius, *in psalm.* 145,1 (CSEL 22); vgl. ders., *in psalm.* 146,1 (CSEL 22); Ambrosius, *Lc.* 8,6,59 (CCL 14).
70 Irenäus, *haer.* 4,11,3 (SC 264).

> Für jede Art von prophetischen Schriften gilt, dass ihre Bedeutung und Erkenntnis für verschlossen und versiegelt zu halten ist, solange sie nicht auf die Ankunft des Herrn hin (…) verstanden und anerkannt werden. (…) Man darf nicht daran zweifeln, dass das, was in den Psalmen gesagt wird, gemäß der Verkündigung des Evangeliums zu verstehen ist, so dass (…) alles auf die Erkenntnis der Ankunft unsres Herrn Jesus Christus und seiner Menschwerdung, seines Leidens, seiner Herrschaft und auf die Herrlichkeit und Kraft unserer Auferstehung zu beziehen ist.[71]

5. Christologische Bedeutung

Dass Jesus auf einem Esel in die Stadt einzieht, verleiht seinem Königtum eine ganz eigene Prägung. Dieser Aspekt wird vor allem von Irenäus von Lyon und Augustinus besonders hervorgehoben. Das Hoheitsprädikat „König" werde in der eigentümlichen Verbindung mit dem Esel als dem genauen Gegenteil eines hoheitlichen Tieres zum Christustitel[72], der die Gottes- und die Menschennatur gleichermaßen aussage.[73] Nach Augustinus muss der Titel „König Israels" als „eine Herablassung, keine Erhöhung"[74], als „Zeichen erbarmender Liebe"[75] verstanden werden, sofern er auf den Sohn Gottes bezogen wird, der im Himmel Herrscher über die Engel ist.[76] Der in Jerusalem einziehende König komme auf dem Esel in Niedrigkeit, zugleich aber symbolisiere er die Würde des „ewigen Königs"[77], der am Ende der Zeiten erscheinen wird.

Damit hat, wie Irenäus und Hilarius ausführen, das Sacharja-Zitat eine doppelte Ausrichtung: Im Einzug Jesu in Jerusalem gehe nicht nur das alttestamentliche Zitat in Erfüllung, sondern der Einzug selbst sei eine Prophezeiung, insofern als das Geschehen auch auf den eschatologischen Einzug Christi in seine Stadt, das heißt auf die Parusie, hindeute.[78] In seinem Erscheinen in der Niedrigkeit und Knechtsgestalt leuchte seine Wiederkunft in Macht und Herrlichkeit schon mit auf. Dieser zweifache „Einzug" verdichtet sich im Begriff des „Königs".

Das Königtum Jesu unterscheidet sich vom weltlichen Königsbegriff nicht nur durch die Wahl des Esels, der Demut und Gehorsam symbolisiert, sondern auch durch die Begleitumstände des Einzugs. Ps.-Chrysostomus macht darauf aufmerksam, dass Jesus als König in seine Stadt nicht wie ein weltlicher Herrscher „mit

71 Hilarius, *in psalm. (instr.)* 5 (CSEL 22,3–19); dt. Übersetzung nach: H.J. Sieben, *Schlüssel zum Psalter,* 52f.
72 Vgl. Apostolische Konstitutionen 5,20 (SC 329).
73 Vgl. Zeno von Verona, *tract.* II 5, I,2-II,3 (CCL 22, 165); vgl. ebf. Irenäus von Lyon, *haer.* 3,19,2 (SC 264).
74 Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,4 (CCL 36).
75 Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,4 (CCL 36).
76 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,4 (CCL 36).
77 Augustinus, *Io. eu. tr.*. 51,4 (CCL 36).
78 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,33,1 (SC 264); Hilarius, *in psalm.* 146,1 (CSEL 22).

blitzenden Schwertern und anderem furchterregendem Waffenschmuck“[79] einzieht, sondern dass sein Weg gesäumt wird von „grünen Zweigen“, die ihn als friedfertig und sanftmütig ausweisen. Jesus kehrt die aus dem Zeremoniell des Herrschereinzugs bekannten Elemente in ihr Gegenteil und prägt den Königsbegriff ganz neu.

Mt 21,6–8

Die Jünger gingen und taten, was Jesus ihnen aufgetragen hatte. Sie brachten die Eselin und das Fohlen, legten ihre Kleider auf sie, und er setzte sich darauf. Viele Menschen breiteten ihre Kleider auf der Straße aus, andere schnitten Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg.

1. Ausgebreitete Kleider und Palmzweige

Dass die Jünger ihre Kleider über den Rücken der Tiere breiteten und die Leute Baumzweige auf den Weg Jesu streuten, sind Erzählelemente, die in den Schriften der Kirchenväter ganz von ihrer symbolischen Dimension her interpretiert werden.

1.1 Bilder des apostolischen Ursprungs und der Kontinuität der Lehre

Die Kleider der Apostel gelten Origenes als Bild für die Lehre und Verkündigung, die den Katechumenen zuteil wird, damit „das Wort Gottes (…) sich einprägen“[80] kann. Es sind nicht fremde Kleider, sondern jene, „mit denen die Apostel selbst geschmückt und bedeckt waren“[81]. Damit klingt das Prinzip des apostolischen Ursprungs, der ungebrochenen Kontinuität und Authentizität der kirchlichen Tradition und Verkündigung an. Nach Origenes gewährleistet dieses apostolische Prinzip die Verbindung mit Christus, so dass für jeden Christen, der in dieser Traditionskette steht, gilt: „Wir haben Teil am Werk Christi.“ (Hebr 3,14).[82] Ps.-Chrysostomus deutet die Kleider der Apostel als die Gebote Gottes und die Gnade des Heiligen Geistes, mit dem der Getaufte bedeckt werde: Nach Eph 2,3 sind die Menschen „von Natur aus Kinder des Zorns“; diese Blöße werde durch die Taufe bedeckt.[83]

1.2 Den Weg pflastern

Um die Nähe zu Christus geht es auch in den allegorischen Deutungen der Zweige, die von den Bäumen geschnitten und auf den Weg gestreut werden. Hilarius

79 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,5 (PG 56, 837).
80 Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 536).
81 Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 536).
82 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 536).
83 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,7 (PG 56, 837f).

von Poitiers bemerkt, dass die Äste wörtlich genommen sich wohl eher als ein Hindernis auf der Straße erwiesen hätten, daher müsse man auch hier nach ihrer symbolischen Bedeutung suchen:

> Die Äste der unfruchtbaren Heiden, das heißt, die Früchte der einst ungläubigen Völker werden durch die Apostel auf den Weg des Herrn gestreut und durch das Einherziehen des Erlösers gerechtfertigt.[84]

Neben dem Motiv der Verbindung mit Christus findet sich bei Origenes auch der Gedanke von den Kleidern und Zweigen als Schutz gegen den Staub der Straße. Freilich erwähnt Origenes dabei nicht ausdrücklich den in der Antike üblichen Brauch, die Straßen beim Besuch von Königen oder anderen hoch angesehenen Personen mit Zweigen zu bestreuen,[85] aber dennoch dürfte diese Sitte im Hintergrund seiner allegorischen Deutung stehen, in der er sagt, die Kleider der Leute und die Zweige sollten den „Staub der irdischen Dinge“ von der Eselin fernhalten, wenn sie die Stadt Jerusalem betritt.[86] Das Reittier als Symbol des Getauften soll keinen Kontakt mehr mit dem weltlichen Denken und Handeln haben.

Dass die allegorische Deutung etwas Spielerisches hat und auch so verstanden wurde, zeigen die alternativen Deutungsmöglichkeiten der auf den Weg gestreuten Kleider bei Ps.-Chrysostomus. Er bietet einerseits eine Deutung der abgelegten Kleider als Symbol des jüdischen Ritualgesetzes und der Observanzen an, die durch den Glauben an Christus nicht mehr notwendig seien und deswegen abgelegt werden können. Anderseits präsentiert der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* aber auch eine Deutung der Kleider als Bild der Apostel und Kirchenlehrer, die den Weg des Glaubens für den Christen ebnen.[87]

In eine ganz andere Richtung führt die aktualisierende Deutung bei Johannes Chrysostomus, der das Stichwort „mit Kleidern bedecken“ aufgreift und es in einen Zusammenhang mit Mt 25,36 stellt: „Ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben.“ Dass die Menschen nach Mt 21,8 ihre Kleider für den ankommenden Christus hergeben, nimmt Chrysostomus zum Anlass einer Mahnrede zur sozialen Gerechtigkeit, in der er seine Zuhörer nachdrücklich zum Almosengeben auffordert.[88]

---

84 Hilarius, *in Matth.* 21,2 (SC 258).

85 Den antiken Brauch, beim Besuch von Königen oder anderen hohen Personen die Straßen mit Zweigen zu bestreuen, auf den u. a. U. Luz, *Matthäus III,* 183 Anm. 56, hinweist, erwähnen die patristischen Ausleger als historischen Hintergrund des Ereignisses nicht ausdrücklich.

86 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 537).

87 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,8 (PG 56, 838).

88 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,3 (PG 58, 629). In dieser Homilie finden sich bemerkenswerte sozialgeschichtliche Daten zur Stadt Antiochia im ausgehenden 4. Jh.: „Ungefähr ein Zehntel sind reich und ein Zehntel so arm, dass sie gar nichts besitzen; die übrigen gehören zum Mittelstand. (…) Die Liste derer, die [von der kirchlichen Caritas] unterstützt werden, hat schon die Zahl 3000 überschritten. Dazu kommen noch Gefangene, Kranke in den Krankenhäusern, Gesunde, Fremde, Krüppel, diejenigen, die an den Stufen der Altäre auf Nahrung und

Mt 21,9–11

Die Leute aber, die vor ihm hergingen und die ihm folgten, riefen: Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe! Als er in Jerusalem einzog, geriet die ganze Stadt in Aufregung, und man fragte: Wer ist das? Die Leute sagten: Das ist der Prophet Jesus von Nazareth in Galiläa.

1. Bekenntnis der Menschwerdung und Erwartung der Parusie

Die Jesus Vorausgehenden und die ihm Nachfolgenden stehen in der übertragenen Deutung bei Origenes und Ps.-Chrysostomus für die „Gerechten und Propheten“[89], bei Hilarius für die „Schar aus Patriarchen, Propheten und Aposteln“[90], also für jene, die vor der Menschwerdung auf Christus hingewiesen haben, und jene, die seither an ihn geglaubt und ihn verkündet haben. Für Origenes ist dabei wichtig, dass beide Gruppen, die Heiligen des Alten Testaments und die des Neuen Bundes, „alle zusammen, wie in einem Chor, der zusammenklingt und zusammenstimmt“[91], mit dem Hosanna-Ruf zugleich den menschgewordenen Gott preisen, seine Inthronisation und seine Parusie bekennen.[92] Die Akklamation vermittelt somit ganz verdichtete Christologie: Der Titel „Sohn Davids“ bringe dabei „das Menschliche des Heilands“[93] zum Ausdruck; der Lobpreis dessen, der „kommt im Namen des Herrn“, bezieht sich nach Origenes auf die erwartete Parusie, und der Ruf: „Hosanna in der Höhe“ bekenne die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes.[94]

Diese drei christologischen Dimensionen kommen auch in der liturgischen Verwendung dieses Verses zur Geltung.[95] Die *Didache* variiert den Text im Zusammen-

Kleidung warten, sowie die gelegentlichen Bettler, und doch nimmt das Vermögen der Kirche dadurch nicht ab. Wenn also auch nur je zehn Menschen zusammen in derselben Weise helfen würden, so gäbe es keinen Armen mehr.“ (*hom. in Mt* 66,3 (PG 58, 630)).
Zur Datierung der Predigtreihe über das Matthäusevangelium vgl. M. v. Bonsdorff: *Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus. Biographisch-chronologische Studien zu neutestamentlichen Büchern.* Helsingfors 1922, 14–25.

89 Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 538); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 37,9 (PG 56, 838).

90 Hilarius, *in Matth.* 21,2 (SC 254).

91 Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 538).

92 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 538).

93 Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 538).

94 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,18 (GCS 40/2, 538).

95 In der Frage nach dem literarischen Verhältnis von Evangelienüberlieferung und den frühen liturgischen Texten vertritt B. Sandvik die These, dass der Hosanna-Ruf in Mt 21,10 aus dem liturgischen Kontext in das Evangelium eingeflossen sei, vgl. B. Sandvik: *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl.* Zürich 1970, 49. Eine neuere exegetische Untersuchung liegt vor mit A.C. Brunson: *Psalm 118 in the Gosepl of John.* Tübingen 2003 (WUNT 2.R., 258) – dort zum Hosanna S. 203–214. Im Folgenden mag der Verweis auf einschlägige Literatur zur Liturgiegeschichte genügen: J. Day: *The Origin of the Anaphoral Benedictus,* in: JThS 60/1 (2009) 193–211;

hang mit der Eucharistie zu: „Hosanna dem Gott Davids“ und betont die eschatologische Ausrichtung, die Erwartung des Kommenden.[96] In der Überlieferung der *Apostolischen Konstitutionen* wird der Text, gesprochen vor dem Empfang der Kommunion, erweitert und die Menschwerdung in besonderer Weise betont:

> Hosanna, dem Sohn Davids, gelobt, der kommt im Namen des Herrn. *Gott, der Herr, er ist uns erschienen.* Hosanna in der Höhe.[97]

Nach Zeno von Verona drückt Mt 21,8 als Christusbekenntnis die menschliche und die göttliche Natur Christi gleichermaßen aus, nimmt Bezug auf die Menschwerdung und auf die Parusie.[98]

2. Der Hosanna-Ruf – ein Psalmzitat?

Origenes führt den Hosanna-Ruf auf Psalm 117 (118),25f zurück, beobachtet allerdings, dass der griechische Text in Mt 21,9 gegenüber der ihm vorliegenden hebräischen Fassung korrumpiert ist. Origenes erklärt dazu:

> Es scheint mir, dass die Evangelien, die in fortlaufender Schrift von Griechen abgeschrieben wurden, die die [hebräische] Sprache nicht kannten, an dieser Stelle, die das Zitat aus dem genannten Psalm enthält, durcheinander geraten sind. Wenn du den genauen Sinn des Textes kennenlernen willst, musst du auf Aquila hören, der so übersetzt: O Herr, rette doch! O Herr, geleite doch glücklich! Gepriesen, der kommt im Namen des Herrn.[99]

Nach Augustins Auffassung besitzt das Wort „Hosanna“ gar keine lexikalische Bedeutung, sondern sei eher mit Interjektionen wie „Ach!“ und „Ah!“ zu vergleichen, die hauptsächlich emotionalen Regungen Ausdruck verschaffen.[100] In diesem Sinne sei „Hosanna“ der „Ruf eines feierlich Bekennenden“[101]. Das Wort „Hosanna“ wurde, wie Augustinus beobachtet, weder in der griechischen noch in der lateinischen Fassung des Neuen Testaments mit einem entsprechenden Begriff der jeweiligen Zielsprache übersetzt; ein vergleichbarer Fall liegt seiner Ansicht nach

G. Winkler: *Das Sanctus. Über die Ursprünge und Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken.* Rom 2002 (Orientalia Christiana Analecta 267).

96 Didache 10,1 (Lindemann/ Paulsen). Die eschatologische Ausrichtung des Hosanna-Rufs betont ebf. Hieronymus, *ep.* 22,41 (CSEL 54).

97 Apostolische Konstitutionen 8,13 (SC 329); vgl. ebd. 7,26 – Danksagung nach der Kommunion: „Gott, der Herr, der uns erschienen im Fleisch.“

98 Vgl. Zeno von Verona, *tract.* II 5, I,2-II,3 (CCL 22, 165).

99 Origenes, *comm. in Mt* 16,19 (GCS 40/2, 542).

100 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,2 (CCL 36).

101 Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,2 (CCL 36). Augustins Beobachtung wird unterstützt von J. Jeremias, der die These aufgestellt hat, dass der Hosanna-Ruf bereits in vorchristlicher Zeit einen Bedeutungswandel vom Hilfeschrei zum Jubelruf erfahren habe, vgl. J. Jeremias: *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus,* in: ZNW 50 (1959) 270–274, hier: 273.

in Mt 5,22 vor, wo das Schimpfwort „Raka“ unübersetzt blieb.[102] Auch hier vermittle der Wortklang eine emotionale Komponente, die durch eine entsprechende Übersetzung nicht so deutlich zum Vorschein käme.

3. Die Stadt in Aufregung

Denjenigen, die Jesus mit dem Hosanna-Ruf begrüßen, steht „die ganze Stadt“ gegenüber, die „in Aufregung gerät“ und fragt: „Wer ist dieser?“ (Mt 21,10). Origenes sieht in dieser Frage wie im Hosanna-Ruf ebenfalls ein alttestamentliches Zitat, für das er sogar gleich zwei Belegstellen anführen kann. Zunächst sucht Origenes in Psalm 23 (24),7–10, der vom Einzug Gottes in sein Heiligtum spricht, den innerbiblischen Bezug. „Wer ist der König der Herrlichkeit?“. Psalm 24,10 beantwortet diese Frage damit, dass König der Herrlichkeit „der Herr der Heerscharen“ sei. In diesem Horizont interpretiert Origenes die in Aufregung befindliche Stadt als ein Bild eben jener himmlischen Mächte, von denen im Psalm die Rede ist, also der Engel. Diese seien in heller Aufregung darüber, dass der „Herr der Herrlichkeit“ als Mensch in sein Heiligtum einzieht.[103] In der Frage: „Wer ist dieser?“ drückt sich nach Origenes also ein Staunen über die Menschwerdung Gottes aus.

Die zweite Schriftstelle, auf die Origenes Bezug nimmt, liegt in Jes 63,1 vor: „Wer ist dieser, der von Edom herkommt im roten Gewand?“[104] Auch diesen Text sieht Origenes in einer Beziehung zur Menschwerdung, insbesondere zur Passion. Cyrill von Jerusalem und Rufin von Aquileia bringen Jes 63,1 ausdrücklich in einen Zusammenhang mit der Szene im Passionsbericht, in der vom „roten Gewand“ die Rede ist, das die Soldaten Jesus anziehen, um ihn zu verspotten (vgl. Mt 27,28).[105] Im Einzug Jesu in Jerusalem deutet sich diesen Interpretationen gemäß somit das Erstaunliche und Unfassbare des Erlösungsgeschehens durch die Menschwerdung Gottes an.

In der Antwort auf die Frage: „Wer ist dieser?“, nämlich: „Das ist Jesus, der Prophet aus Nazareth in Galiläa“ (Mt 21,11), findet Origenes die Ankündigung aus Mt 2,23 bestätigt: „Es sollte sich erfüllen, was durch die Propheten gesagt worden ist: Er wird Nazoräer genannt werden.“ Die Bezeichnung Jesu als „Prophet aus Nazareth“ und damit die Anspielung auf den Ausdruck „Nazoräer“ charakterisiere Jesus als einen, „der hauptsächlich immer Gott zur Verfügung steht“[106].

---

102 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 51,2 (CCL 36).

103 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,19 (GCS 40/2, 539). Hieronymus bringt in seiner Schrift *Über Psalm 91* ebenfalls beide Stellen in einen Zusammenhang, wobei der Akzent auf der theologischen Aussage liegt, dass die Engel, die fragen: „Wer ist dieser?“ mit ihrer Frage zum Ausdruck bringen, dass selbst die himmlischen Mächte das wahre Wesen Gottes nicht erfassen können, vgl. Hieronymus, *tract. in psalm.* XCI (CCL 78, 424–429, hier: 426).

104 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,19 (GCS 40/2, 540).

105 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,27 (Reischl/ Rupp); Rufin von Aquileia, *symb.* 22 (CCL 20, 158f).

106 Origenes, *comm. in Mt* 16,19 (GCS 40/2, 540).

Auf der historischen Ebene der Erzählung deutet Chrysostomus die „Aufregung der ganzen Stadt“ als Ausdruck des Missverständnisses der Absicht, die Jesus bei seinem Einzug hatte.[107] Ihm ging es darum, durch die entsprechende Gestaltung seines Einzugs in die Stadt die Prophezeiung aus Sach 9,9 zu erfüllen, keineswegs aber wollte er ein Aufsehen erregendes Spektakel inszenieren.[108] In diesem Gegensatz, den Chrysostomus zwischen der Absicht Jesu und der Wirkung seines Einzugs beschreibt, könnte im Hintergrund stehen, dass Chrysostomus besonderen Wert darauf legt, dass der Einzug des Messias als Kontrast verstanden wurde zu dem in der Kaiserzeit üblichen Zeremoniell des Herrschereinzugs.

107 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,3 (PG 58, 629).
108 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 66,3 (PG 58, 629).

Mt 21,12–17 – Die Tempelaktion

Übersicht

In der Exegese und Theologie der Alten Kirche nimmt die johanneische Überlieferung der Tempelaktion (Joh 2,13–22) eine Schlüsselposition ein. Das zeigen die häufigen Rekurse auf den johanneischen Text innerhalb der Kommentare zu den synoptischen Überlieferungen.[1] Am Beispiel der Rezeptionsgeschichte dieser Evangelientradition wird sehr deutlich, dass die patristischen Exegeten oftmals mehr die erzählte Geschichte als den Textbestand einer bestimmten Überlieferung in den Blick nehmen.

Die Quellenlage erweist sich als äußerst komplex. Deshalb bietet es sich an, bei der Darstellung nicht dem üblichen Vers-für-Vers-Schema zu folgen, sondern die altkirchliche Rezeption der Perikope nach thematischen Gesichtspunkten zu gliedern: Erstens sollen die historisch-philologischen Fragen dargestellt werden, die in den patristischen Auslegungen begegnen, und zweitens die allegorischen Interpretationen der Perikope vorgestellt werden.

Mt 21,12–17

Jesus ging in den Tempel und trieb alle Händler und Käufer aus dem Tempel hinaus; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um und sagte: In der Schrift steht: Mein Haus soll ein Haus des Gebets sein. Ihr aber macht daraus eine Räuberhöhle. Im Tempel kamen Lahme und Blinde zu ihm, und er heilte sie. Als nun die Hohenpriester und die Schriftgelehrten die Wunder sahen, die er tat, und die Kinder im Tempel rufen hörten: Hosanna dem Sohn Davids!, da wurden sie ärgerlich und sagten zu ihm: Hörst du, was sie rufen? Jesus antwortete ihnen: Ja, ich höre es. Habt ihr nie gelesen: Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob? Und er ließ sie stehen und ging aus der Stadt hinaus nach Betanien; dort übernachtete er.

1 Zur ausführlichen Darstellung der patristischen Exegese, sowohl der johanneischen als auch der synoptischen Tempelaktion und ihrer hermeneutischen und methodischen Voraussetzungen vgl. Ch. Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu,* 5–127.

1. Philologisch-historische Untersuchung

1.1 Wie oft hat Jesus den Tempel gereinigt?

Die Beobachtung der von der synoptischen Chronologie abweichenden Einordnung der Tempelaktion im Johannesevangelium (Joh 2,13–22) führt zu der Fragestellung, ob den unterschiedlichen Traditionen ein einziges historisches Ereignis zugrunde liegt oder ob nicht mit dem historischen Faktum von mindestens zwei Tempelaktionen zu rechnen sei.

Zur Zeit des Origenes war die Mehrheitsmeinung offenbar, dass sich die johanneische und die synoptische Version auf ein und dasselbe historische Ereignis beziehen.[2] Origenes kann sich dieser Auffassung allerdings nicht unkritisch anschließen. Vielmehr führen ihn seine Beobachtungen zu Text und Kontext der johanneischen Perikope im Vergleich mit den synoptischen Fassungen der Tempelaktion zu der Einsicht, dass es bei einer „sauberen Analyse“[3] der Texte „unmöglich [sei], die Unstimmigkeit der Dinge, insofern sie sich auf die Geschichtlichkeit beziehen, in Einklang zu bringen“[4].

An diesem schwierigen Überlieferungsbefund der Tempelaktion erläutert Origenes, dass die Einheit und Widerspruchsfreiheit der Hl. Schrift nicht aus dem Befund der Textoberfläche abgeleitet werden könne. Die Schwierigkeiten, in die die johanneische Chronologie führe, zwinge gewissermaßen zu einer Unterscheidung zwischen Buchstabe und Geist, zwischen *verba* und *res,* um an der Widerspruchsfreiheit der Hl. Schrift festhalten zu können, ohne dabei entweder auf eine wissenschaftliche Analyse verzichten oder aber die offensichtlichen Spannungen in der literarischen Gestalt ignorieren oder harmonisieren zu müssen.

Dass Origenes trotz der vielfältigen literarischen Spannungen zwischen der johanneischen und der synoptischen Variante von einer einzigen Aktion ausgeht, zeigt sich an dem Umstand, dass er im Rahmen der Exegese von Joh 2,13–22 die Tempelaktion in einen Zusammenhang mit dem Einzug Jesu in Jerusalem rückt und in allen weiteren Fragen, sowohl innerhalb der historischen Untersuchung als auch bei der allegorischen Deutung, von der Einmaligkeit der Tempelaktion ausgeht.[5]

2 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,22,129 (SC 157, 464): „Die Ereignisse, die drei [Evangelien] von einem einzigen Aufenthalt des Herrn in Jerusalem berichten, werden von vielen [Exegeten] (παρὰ τοῖς πολλοῖς) für dieselben gehalten, die bei Johannes aufgeschrieben sind.“ Die Behauptung, dass die Kirchenväter grundsätzlich zwei Tempelreinigungen angenommen hätten, wie sie etwa J. Gnilka, aufstellt, vgl. *Markus* II, 132: „Weil neben dem synoptischen Bericht Joh 2,13–22 steht, dürfte für alle Interpreten bis zur Neuzeit klar gewesen sein, daß Jesus zweimal den Tempel gesäubert hat“, wird von den Quellen so nicht gestützt.

3 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,22,130 (SC 157, 464): Origenes gebraucht die Wendung ὑγιῶς ἐξειληφέναι und meint damit vermutlich die Anwendung wissenschaftlicher philologischer Methoden.

4 Origenes, *Jo.* 10, 22,130 (SC 157, 464): ᾿Εγὼ μὲν ὑπολαμβάνω ἀδύνατον εἶναι τοῖς μηδὲν πέρα τῆς ἱστορίας ἐν τούτοις ἐκδεχομένοις παραστῆσαι τὴν δοκοῦσαν διαφωνίαν σύμφωνον ὑπάρχειν.

5 Origenes zitiert den Wortlaut der synoptischen Perikopen vom Einzug in Jerusalem (vgl. Origenes, *Jo.* 10, 21,124–22,129 (SC 157, 458–464)) und schließt eine Auslegung des synoptischen

Ganz eindeutig für die Einmaligkeit des Ereignisses im Tempel spricht sich THEODOR VON MOPSUESTIA aus. Er geht von einer redaktionellen Bearbeitung der synoptischen Tradition durch den Evangelisten Johannes aus. Seiner Beobachtung entsprechend wiederholt der vierte Evangelist nur dann bereits von den Synoptikern Erzähltes, wenn es um theologisch höchst bedeutsame Texte geht.[6] Gegen die Annahme von zwei Ereignissen spricht nach THEODOR die Tatsache, dass Johannes das synoptische Material seinem eigenen theologischen Konzept entsprechend neu arrangiert und darum bisweilen längere Passagen ganz auslässt sowie die ursprüngliche chronologische Reihenfolge in seiner Darstellung nicht einhält.[7] Der Tempelaktion eignet eine ganz herausragende christologische Bedeutung, weshalb Johannes sie – zusammen mit dem Weinwunder von Kana – als hohen christologischen Einstieg an den Beginn der Perikopenreihe über das öffentliche Wirken Jesu gesetzt habe. Aufgrund des theologischen Gesamtkonzepts des vierten Evangeliums stehe die Aktion im Tempel am Anfang, ihr historischer Ort sei allerdings nach der synoptischen Chronologie am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu zu suchen. Dabei erwecke der Kontrast zwischen der johanneischen Platzierung der Aktion und der synoptischen Überlieferung tatsächlich den Eindruck, „als sei zweimal dasselbe von Jesus getan worden"[8].

Ausdrücklich gehen dagegen AUGUSTINUS und JOHANNES CHRYSOSTOMUS von zwei ähnlichen Vorfällen im Tempel aus, von denen sich der eine – der johanneischen Überlieferung entsprechend – am Beginn und der zweite am Ende des öffentlichen Auftretens Jesu ereignet habe.[9] AUGUSTINUS stellt die Hypothese auf, Johannes habe sich an ein anderes Ereignis erinnert als die Synoptiker. Aufgrund dieser unterschiedlichen Erinnerung der Evangelisten füge sich das Gesamtbild des Wirkens Jesu aus der Synopse aller vier Evangelien zusammen, so dass beide Traditionen sich in der Viergestalt der Evangelien ergänzen. [10]

CHRYSOSTOMUS begründet seine Annahme, der Vorfall habe sich zweimal ereignet, nicht mit den unterschiedlichen Darstellungen des Ereignisses selbst, sondern mit der Verschiedenheit der Reaktionen auf Jesu Tat.[11] In der johanneischen Überlieferung folge auf die Tempelaktion ganz unmittelbar die Forderung nach einem Zeichen der Legitimation (vgl. Joh 2,18), auf die Jesus mit dem rätselhaften Wort vom Niederreißen und Aufbauen des Tempels antwortet. Bei den Synoptikern dagegen folge die Reaktion auf Jesu Eingriff nicht unmittelbar, sondern im zeitlichen Abstand von einem Tag. CHRYSOSTOMUS macht Jesu Bekanntheitsgrad und seine

---

(vgl. ORIGENES, *Jo.* 10, 26,152–31,202 (SC 157, 478–502)) und des johanneischen Einzugs an (vgl. ORIGENES, *Jo.* 10, 32,203–209 (SC 157, 504–508)).

6 Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, *Jo. (argumentum libri)* (CSCO 116,5 [*p. 7f]).

7 Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, *Jo. (argumentum libri)* (CSCO 116,5 [*p. 9f]).

8 THEODOR VON MOPSUESTIA, *Jo.* I (CSCO 116,44 [*p. 62f]).

9 Vgl. AUGUSTINUS, *cons. eu.* 2,131 (CSEL 43, 231f); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 67,1 (PG 58, 631).

10 Vgl. AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.* 10,4 (CCL 36, 102).

11 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 67,1 (PG 58, 631).

Beliebtheit beim Volk dafür verantwortlich, dass seine Gegner sich bei der zweiten Aktion zunächst bedeckt hielten, während sie ihn zu Beginn seines öffentlichen Wirkens, als man ihn noch kaum kannte, ganz offen und unmittelbar angriffen:

> Sie schweigen wegen der Bewunderung, die ihm von allen entgegengebracht wurde. (…) Und als er sie hinaus jagte, da wagten sie nichts zu sagen wegen der Wunder. Als er sich später wieder sehen ließ, da stellten sie ihn zur Rede.[12]

Dieser Entwicklung in der Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern entspreche auch Jesu Antwort auf deren Frage: In Joh 2,19 antwortet Jesus, zwar mit einem Rätselwort, aber direkt, während er der synoptischen Tradition gemäß keine Antwort gibt, sondern mit einer Gegenfrage kontert, durch die er seine Widersacher in eine Aporie führt (vgl. Mt 21,23–25). Nach Chrysostomus zeichnet sich hier die Souveränität Jesu gegenüber den Schriftgelehrten und Hohenpriestern ab, die im Lauf der Zeit deutlich zugenommen habe.[13] Jesus habe also zweimal im Tempel dasselbe Zeichen gesetzt; der Tempel erweist sich somit als der Ort, an dem Jesus seinen Gegnern zum ersten und zum letzten Mal in der Öffentlichkeit begegnete.

Bei Chrysostomus sind die Ansätze, aus den verschiedenen Überlieferungen durch wechselseitige Ergänzung einen chronologischen Gesamtentwurf des Lebens Jesu zu konstruieren, bereits deutlich erkennbar. Einen Höhepunkt erreicht die Evangelienharmonisierung mit Hesychius von Jerusalem († nach 450). Er geht davon aus, dass nicht nur Johannes von einem anderen Ereignis berichtet als die Synoptiker, sondern dass selbst den Berichten bei Markus und Matthäus noch zwei verschiedene historische Erinnerungen zugrunde liegen:

> Jener [Matthäus] nämlich berichtet, dass die Händler und Käufer im Tempel vom Herrn vertrieben wurden an dem Tag, an dem er auf dem Fohlen in die Stadt kam; Markus [berichtet] aber: am Tag danach (…) Die Händler und Käufer hat er an zwei Tagen vertrieben, am ersten und am zweiten.[14]

Die Rückführung der Unterschiede auf das Spannungsverhältnis zwischen Buchstabe und Geist (Origenes) beziehungsweise auf die theologische und redaktionelle Absicht der Evangelisten (Theodor von Mopsuestia) oder auf das menschlich bedingte, eingeschränkte Erinnerungsvermögen (Augustinus) gehen bei Hesychius verloren zugunsten eines ganz auf die Erzähloberfläche des Textes beschränkten

12 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,2 (PG 58, 634): Chrysostomus bezieht sich bei seiner These auf Hinweise der Evangelisten aus dem Kontext der Tempelaktion vgl. Mk 11,18; 12,12; Mt 21,46.

13 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,2 (PG 58, 634f).

14 Hesychius, *quaest.* 29 (PG 93, 1417 B–C): *Consimiliter et vendentes ementesque in templo, ille quidem die qua pullo insedit Dominus in urbem ingrediens, narrat ab eo fuisse ejectos; Marcus vero postridie (…) Vendentes porro et ementes, duobus diebus expulit, primo et secundo (…).*

Verständnisses von Widerspruchsfreiheit. Der Wahrheitsanspruch der Evangelien wird faktisch von ihrer geistigen Dimension ganz in die buchstäbliche verlagert.

Überdies wird die Frage diskutiert, ob die synoptische oder die johanneische Chronologie den historischen Ort der Tempelaktion zutreffend festgehalten hat.

Zahlreiche patristische Auslegungen der Tempelaktion weisen eine Vermischung der Textbestände und eine bunte Kombination einzelner Erzählelemente der vier Perikopen auf und geben so indirekt eine Antwort auf die Frage, wie oft das Ereignis stattgefunden hat.[15]

Die meisten patristischen Ausleger geben der synoptischen Chronologie den Vorrang und betrachten das Ereignis als Aufsehen erregenden Abschluss des öffentlichen Wirkens Jesu. Nur wenige Auslegungen bevorzugen die johanneische Reihenfolge. Dazu gehören die Evangelienharmonien; Tatian setzt die Tempelaktion im Diatessaron nicht in die Nähe des Passionsberichts, Juvencus platziert sie entsprechend der johanneischen Chronologie an den Anfang.[16] Apollinaris von Laodizea sucht eine Vermittlung der Chronologien, indem er davon ausgeht, dass die Synoptiker verschiedene Jerusalemreisen Jesu auf eine einzige literarisch verdichtet hätten.[17]

1.2 Die Frage nach der Historiziät der Tempelaktion

Der Überlieferungsbefund wirft die Frage nach der grundsätzlichen historischen Möglichkeit der Aktion auf. Im Kontext dieser Fragestellung finden sich in einigen Texten auch Wort- und Sacherklärungen über den historischen Hintergrund des Tempelmarkts sowie über den Tempel, seine Geschichte und seine Funktion im allgemeinen: Nach Cyrill von Alexandrien etwa beschreibt die Darstellung der Szenerie des Tempelmarktes in den Evangelien die wirklichen historischen Umstände angemessen und zutreffend; der Markt habe im Vorhof der Heiden stattgefunden und der Marktbetrieb, der Verkauf von Opfertieren und die Tätigkeit der Geldwechsler innerhalb des Tempelbezirks sei gerade zu den Festzeiten üblich und durchaus legal gewesen.[18] Der historisch zuverlässigen Schilderung des Schauplatzes steht allerdings die Frage nach der Historizität der berichteten Tat Jesu gegenüber: Hat Jesus im Tempel wirklich mit gewaltsamen Methoden in

---

15 Als Beispiele für Textvermischungen vgl. (Ps.?)-Cyprian, *Quir.* 3,100 (CSEL 3/1, 178); Chromatius, *serm.* 4 (CCL 9A, 19–21); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,1 (PG 58, 631); Quodvultdeus, *prom.* 3,17,18 (CCL 60); Gregor der Grosse, *in evang.* 39 (FC 28/2, 806–833).

16 Vgl. Tatian, *diat.ar* 32,1–6 (Marmadji 302–305); Juvencus, *lib.* 2, 153–162 (CSEL 24, 48).

17 Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 106 (TU 61, 36).

18 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Mt fragm.* 233 (Reuss 232). Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht die Exegese der Tempelaktion bei Chromatius von Aquileia dar. Chromatius geht davon aus, dass der Handel im Tempelbezirk verboten war (*illicita negotio*), vgl. Chromatius, *serm.* 4 *(de negotiationibus eiectis de templo)* (CCL 9A, 19–21).

den Marktbetrieb eingegriffen? Hat er Menschen tätlich angegriffen? Warum hat sich niemand gewehrt?

1.2.1 Origenes und die Kunst der antiken Rhetorik

Origenes kennt zahlreiche Einwände, die gegen die Tempelaktion als wirkliches historisches Geschehen sprechen: Jesus vergreift sich an fremdem Eigentum, er scheut nicht vor Körperverletzung zurück, er verstößt gegen die öffentliche Ordnung.[19] Cyrill von Alexandrien ergänzt diese Argumente mit dem Hinweis, dass Jesus ja auch nicht aus einer priesterlichen Familie stammte und sich darum auch nicht aufgrund priesterlicher Hoheitsrechte legitimieren konnte.[20] Aus der Perspektive der Marktleute musste Jesu Vorgehen „überaus frech, äußerst anmaßend und mehr als taktlos“[21] gewirkt haben. Neben der moralischen Fragwürdigkeit der Aktion führt Origenes als Argument gegen ihre historische Wahrscheinlichkeit überdies die Vermutung an, dass doch mit einer unmittelbaren und vehementen Gegenwehr der Angegriffenen zu rechnen gewesen sein müsste. Genau dies geschah aber nicht. Für Origenes spricht nun gerade dieses Phänomen der ausbleibenden Reaktion für die Historizität der Aktion. Da nämlich die Tempelaktion nach menschlichem Ermessen so, wie die Evangelisten sie schildern, kaum stattgefunden haben könne, müsse man die Bedingung der Möglichkeit in der göttlichen Natur Jesu suchen, die in der Aktion aufleuchte.[22] Nur unter dieser Voraussetzung könne wirklich geschehen sein, was die Evangelisten berichten:

> Ein einziger Ausweg bleibt zur Rechtfertigung dieser Sache für den, der die Geschichtlichkeit bewahren will: die göttliche Kraft (θειοτέρα δύναμις) Jesu. Diese befähigte ihn, wenn er wollte, das Herz der Feinde zu ergreifen und mit der übergroßen göttlichen Gnade zu umgreifen und ihre zerstörerischen Pläne niederzuschlagen: „Der Herr schlägt die Absichten der Heiden nieder, er macht die Pläne der Völker zunichte. Der Plan des Herrn aber bleibt in Ewigkeit.“ (Ps 33,10f). In Bezug auf die Historizität – sofern sich der Vorgang wirklich ereignete –, bewirkt diese Kraft darum, dass das, was auf sehr unglaubliche Weise von ihm in seiner Gottheit getan und gesagt wurde, in nicht geringem Maß die Augenzeugen zum Glauben bringen musste. Sogar mächtiger als die Verwandlung von Wasser in Wein in Kana ist dies hier zu bezeichnen, denn dort verwandelte er nur seelenlose Materie, hier aber hat er sich die Persönlichkeit unzähliger Menschen unterworfen.[23]

Origenes sieht in der göttlichen Kraft Jesu die Bedingung der Möglichkeit für die Aktion im Tempel, die er unter rein menschlichen Bedingungen für undurchführ-

19 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16, 20 (GCS 40/2, 543–546).
20 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Luc.* 19 (Mai, 397).
21 Origenes, *Jo.* 10,25, 147 (SC 157,476).
22 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,25,148f (SC 157, 476).
23 Origenes, *Jo.* 10,25,148f (SC 157, 476).

bar hält. Jesu „Freiheit“ (παρρησία) und seine umfassende „Autorität“ (ἐξουσία) sind hierin begründet.

Die Position des Origenes zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Tempelaktion wurde seit D.F. Strauss vielfach missverstanden, als ob in dem oben angeführten Zitat eine negative Beurteilung der Historizität zum Ausdruck komme.[24] Tatsächlich gestaltet Origenes seine Beweisführung mit klassischen rhetorischen Argumenten. Dabei entwickelt er den ersten Teil seiner Exegese nach der Methode der *refutatio* (ἀνασκευή) als Unwahrscheinlichkeitsbeweis,[25] wogegen er im zweiten Teil die Historizität mit der gleichen Methode verteidigt, nun aber als Wahrscheinlichkeitsbeweis.[26] In beiden Fällen wird der Beweis aus dem *Topos a persona* genommen, im ersten Fall aus deren menschlicher („Sohn des Zimmermanns“), im zweiten Fall aus deren göttlicher Natur. Bei der Figur am Schluss dieses Abschnitts, dass die Beherrschung des Verstandes zahlreicher aufgeregter Menschen eine größere Manifestation der göttlichen Macht bedeute als die Verwandlung unbeseelten Wassers in Wein, wendet Origenes die Form des *locus a minore ad maius* an, wobei das Umfassendere durch das Geringere glaubhaft gemacht wird.[27]

1.2.2 Hieronymus und die „Ausstrahlung“ der göttlichen Herrlichkeit

Hieronymus wiederholt die Argumentation des Origenes und gestaltet sie weiter aus, indem er auf ein beliebtes Motiv der antiken Literatur zurückgreift, das in der Darstellung der mythischen Helden und Götter ebenso begegnet wie im Zusammenhang mit dem römischen Kaiserkult: das Funkeln in den Augen als Zeichen der Göttlichkeit einer Person. Sueton benutzt diese Topik, wenn er über den Anblick des Augustus berichtet:

24 Vgl. D. F. Strauss: *Leben Jesu.* Tübingen 1835 (ND Darnstadt 1969), 707; vgl. ebf. W. Bauer: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen.* Tübingen 1909 (ND Darmstadt 1967) 156f; vgl. ebf. J. Wilson Trigg: *Origen. The Bible and Philosophy in the Third–Century Church.* Atlanta/ Georgia 1983, 151f; vgl. ebf. K. Graham: *Can anything good come out of allegory? The cases of Origen and Augustine,* in: The Evangelical Quarterly 70 (1998) 23–49; F.-H. Kettler, *Funktion und Tragweite der historischen Kritik des Origenes an den Evangelien, in: Kairos NF 15 (1973) 36–49, hier:* 44f; H.-J. Vogt: *Origenes. Mattäus-Kommentar II,* Anm. 60, 232f; E. Bammel: Der *Prozeß Jesu in der Erklärung des Origenes, in: Origeniana Sexta. Actes du Collquium Origenianum Sextum, Chantilly 30 août – 3 septembre 1993,* ed. par G. Dorival/ A. le Boulluec. Leuven 1995, 551–558, hier: 551.

25 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,25,143–147 (SC 157, 474–476).

26 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,25,148f (SC 157, 476).

27 Vgl. zur rhetorischen Argumentation bei Origenes im Allgemeinen: B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe.* Basel 1987 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18) 243.27f; zu den hier angewandten Topoi vgl. H. Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik.* München 21973, §§ 395–397 (218–220).

> Augen hatte er helle und glänzende, und er mochte es, wenn die Leute darin eine Ausstrahlung göttlicher Kraft zu finden glaubten, und er freute sich, sobald jemand, den er scharf ansah, wie von der Sonne geblendet den Blick niederschlug.[28]

Hieronymus schreibt entsprechend über Jesus:

> Mir scheint unter allen Zeichen, die er wirkte, dieses am wunderbarsten, dass ein einzelner Mensch, zu jener Zeit wirklich verachtenswert und so unbedeutend, dass man ihn später kreuzigte, in der Lage war, mit nur einer Peitsche so eine große Menge zu vertreiben – was die Schriftgelehrten und Pharisäer so gegen ihn aufbrachte, weil sie zusahen, wie ihre Reichtümer zerstört wurden –, die Tische umstürzte, die Stühle zerbrach und anderes tat, was ein unendliches Heer nicht schaffen würde: Ein gewisses Feuer nämlich und ein Strahlenkranz strahlte aus seinen Augen und die Majestät seiner Göttlichkeit *(divinitatis maiestas)* leuchtete in seinem Gesicht.[29]

Neben der antiken Topik könnte Hieronymus auch das biblische Motiv der Theophanie aus Habakuk 3,4 vor Augen gehabt haben: „Er leuchtet wie das Licht der Sonne, ein Kranz von Strahlen umgibt ihn, in ihnen verbirgt sich seine Macht." Ebenso kommt dieses Motiv vom strahlenden Antlitz in Exodus 34,29f vor, wo sich der Abglanz der Herrlichkeit Gottes im Gesicht des Mose widerspiegelt und dieser Anblick die Israeliten in Furcht versetzt.

Die Gestalt Jesu erscheint von so großer persönlicher Autorität, dass sie keinen Widerspruch und keine Auflehnung duldet. Das charismatische Auftreten Jesu macht die Tempelaktion zu einem Zeichen seiner Gottheit, das sich in die Reihe der größten Wunder einfügt.

Diese Deutung kann keineswegs als ein Versuch beurteilt werden, die Historizität durch die Theologie zu ersetzen, sondern will zeigen, dass mit dem Sichtbarwerden der Gottheit Jesu Christi gerade die reale geschichtliche Wirklichkeit der Aktion begründet ist.

Die Bedeutung der Aktion im Tempel erschließt sich für Origenes und die Exegeten, die in seiner Tradition stehen, also nicht nur aus dem, was Jesus getan hat, sondern sogar in erster Linie aus der Tatsache, dass er überhaupt in der durch die Evangelien überlieferten Weise ungehindert aktiv werden konnte. Vor diesem Hintergrund wird die Tempelaktion unter hermeneutischen Gesichtspunkten den Wundern Jesu zugeordnet.

In dieser Tradition zählt Johannes Chrysostomus die Tempelaktion zu den Wundern Jesu und zeigt, dass die Aktion von anderen Wundern begleitet wird,

---

28 Sueton, *Aug.* 79 (M.A. Levi: *C. Suetoni Tranquilii Divus Augustus:* Florenz 1951, 96f).

29 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 189). Weiterführende Literatur: J. B. Bauer: *Christus sidereus. Die Tempelaustreibung, Hieronymus und das Nazaräerevangelium,* in: Christus bezeugen. FS W. Trilling, hg. v. K. Kertelge u. a. Freiburg/ Basel/ Wien 1990, 257–266.

nämlich von der Heilung Blinder und Lahmer im Tempel sowie vom Lobgesang aus dem Mund von Kleinkindern (vgl. Mt 21,14.16):

> Dieses wunderbare Ereignis offenbart zugleich, dass er der Schöpfer der Natur ist: Obwohl noch Kinder und in unreifem Alter, redeten sie doch ganz vernünftig und ebenso wie die himmlischen Geister.[30]

1.3 Die Intention Jesu

Die Auseinandersetzung, die sich nach Mt 21,15–17 zwischen Jesus und den Hohenpriestern und Schriftgelehrten entwickelt, wird in den Kontext des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen Gegnern und dessen Entwicklung innerhalb des Evangeliums gestellt, um so die Bedeutung der Aktion für den historischen Zusammenhang der Passion zu erörtern.

Vom methodischen Grundsatz der werkimmanenten Interpretation geleitet, gewinnen die altkirchlichen Exegeten ihre jeweilige Deutung der Absicht Jesu, indem sie die Aktion aus dem gesamten Wirken Jesu heraus zu verstehen suchen. Dabei entdecken sie mehrere Deutungsmöglichkeiten, die zumeist nicht exklusiv verstanden, sondern vielmehr integrativ aufeinander bezogen werden. Bei allen Aspekten nimmt die Deutung der Aktion als messianische Offenbarung eine Schlüsselposition ein. Von den christologischen Implikationen des Ereignisses her werden die übrigen historischen Deutungen beleuchtet.

Johannes Chrysostomus bewertet die Tempelaktion als „Tat vollkommener Autorität" (πρᾶγμα πολλῆς αὐθεντίας)[31], weil sie Jesu Hoheitsanspruch über den Tempel und seinen Kult zum Ausdruck bringe. Er sieht die Vollmacht (ἐξουσία) Jesu einerseits als die Bedingung der Möglichkeit der Aktion, anderseits werde seine Vollmacht durch diese Tat auch offenbar. Auch bei Chrysostomus rückt die Tempelaktion in den Horizont der Wundertaten Jesu.

Die Tempelaktion steht im Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und ruft das Volk zur Umkehr. Origenes fomuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

> [Jesus] hat aus jenem Heiligtum die Käufer und Verkäufer hinausgetrieben, die Tische der Wechsler und die Sitze der Taubenhändler umgestürzt, und das, was hier geschrieben steht, gesagt, um das damalige Volk zur Umkehr zu bringen, das sich mit Verkaufen und Kaufen beschäftige, anstatt ein heiliges Fest im Namen Gottes zu begehen. (…) Sie trieben im Tempel das Gegenteil von Gebet.[32]

30 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,1 (PG 58, 633).
31 Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo* 23,1 (PG 59, 139).
32 Origenes, *hom. in Mt* 16,20 (GCS 40/2, 534–546).

Jesus wendet sich auch gegen den wirtschaftlichen Missbrauch und die Instrumentalisierung der Gottesverehrung.[33] Als Protest gegen den verweltlichten Kultbetrieb gehört die Tempelaktion in die Tradition der alttestamentlichen Kultkritik. Origenes bringt die Aktion daher in einen Zusammenhang mit Joh 4,23, wo Jesus den Gottesdienst „in Geist und Wahrheit" als die angemessene Verehrung Gottes benennt.[34] Vor diesem Hintergrund verdichtet sich die Aktion als eine prophetische Zeichenhandlung, mit der Jesus das Ende des Tieropferkults ankündigt:

> Ich glaube, er [Jesus] hat damit ein (…) Zeichen gesetzt (…), dass der Gottesdienst in diesem Tempel nicht mehr von den Priestern durch die sichtbaren Opfer (αἰσθητὰς θυσίας) verrichtet wird, und dass das Gesetz nicht mehr gehalten werden kann, jedenfalls nicht mehr so, wie es die dem Sinnlichen verhafteten Juden (οἱ σωματικοὶ ᾽Ιουδαῖοι) tun. Nachdem Jesus nämlich einmal die Stiere und Schafe hinaus getrieben und die Tauben von dort wegzunehmen befohlen hatte, sollten zukünftig keine Stiere und Schafe und Tauben nach dem Brauch der Juden geopfert werden.[35]

In diesen Kontext gehört auch die Deutung der Tempelaktion als prophetische Ansage der bevorstehenden Zerstörung des Tempels. In der Homilie zur lukanischen Perikope, Lk 19,41–45, sieht Origenes die Tempelaktion als ein Element der Klage Jesu über Jerusalem.[36]

Johannes Chrysostomus setzt in seiner Interpretation den Akzent stark auf die christologische Bedeutung der Aktion. Für ihn offenbart Jesus in seiner Tat und mit den kommentierenden Worten seine ganz besondere Beziehung zu Gott. Im Tempel agiere er wesentlich heftiger und gewaltsamer als in allen anderen Situationen, die in den Evangelien überliefert sind.[37] Durch den „Einklang von Wort und Tat"[38] stelle Jesus zudem seine Gesetzestreue unter Beweis. Mit der Aktion im Tempel nehme Jesus gerade keine oppositionelle Haltung gegen den Tempel und seinen Kult ein, sondern er sorge für die Erfüllung des Gesetzes, die unter anderem auch in der rechten Ordnung der gottesdienstlichen Angelegenheiten besteht. Unter dem Einsatz seines Lebens bringe Jesus Gott die gebührende Achtung und Ehrfurcht entgegen und demonstriere damit seinen Gehorsam gegenüber dem Gesetz.[39] Durch diese höchste Form der Tugendhaftigkeit (ἀρετή) offenbare er seine göttliche Natur in einer dem menschlichen Fassungsvermögen zugänglichen Weise.[40]

33 Vgl. Origenes, *hom. in Mt* 16,21 (GCS 40/2, 546–549).
34 Vgl. Origenes, *Jo.* 10,13,68 (SC 157, 426).
35 Origenes, *Jo.* 10,24,138 (SC 157, 470).
36 Vgl. Origenes, *in Luc. hom.* 38,3 (FC 4/2, 379); ähnlich argumentiert Origenes auch in *princ.* 4,1,3 (Görgemans/ Karpp, 676–680).
37 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo* 23,2 (PG 59, 140).
38 Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo* 23,2 (PG 59, 140).
39 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo* 23,2 (PG 59, 140).
40 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo* 23,2 (PG 59, 140).

Während CHRYSOSTOMUS die Aktion durchaus als eine „Reinigung“ begreift, insofern als er der Auffassung ist, der Marktbetrieb habe im Bereich des Tempels nichts zu suchen, weil dadurch das Heiligtum profaniert werde,[41] weist THEODOR VON MOPSUESTIA – offenbar als einziger patristischer Exeget – diese Deutung der Aktion ausdrücklich als nicht angemessen zurück.[42] THEODOR weist auf die Notwendigkeit des Marktes hin, weil dieser für die erforderliche Opfermaterie für den Kultbetrieb sorge.[43] Wenn Jesus gegen den Markt vorgeht, richte er sich nicht gegen eine Veräußerlichung des Kults, sondern vielmehr gegen den Kult an sich:

> Man glaubte nämlich, mit dem Hinauswerfen der Verkäufer von Stieren und Vieh habe er den Markt abschaffen wollen. (…) Allerdings betrieben die Verkäufer von Stieren und Tauben ihr Geschäft dort, damit die von weither angereisten Pilger Tiere für das Kultopfer erwerben konnten. (…) In Wahrheit aber zeigte er zeichenhaft, dass der Opferkult abgeschafft werden würde (…), und ein neuer Ritus und eine neue Herrschaft wird eingeleitet und eine neue Zeit nach der Auferstehung verkündet werden.[44]

Jesus unterbricht den Kultzusammenhang für einen Augenblick; dadurch wird die Tempelaktion zu einem prophetischen Zeichen, das das Ende des gesamten Tempelkults ansagt. In der Aktion nur eine Art Kultreform zu sehen, genügt THEODOR nicht.[45]

Für THEODOR VON MOPSUESTIA ist entscheidend, dass diese Dimension der Tempelaktion in ihrem historischen Kontext ein Rätsel war und zum Zeitpunkt des Geschehens nicht verstanden werden konnte.[46] Neben THEODOR und CYRILL VON ALEXANDRIEN vertritt auch AUGUSTINUS ausdrücklich die Ansicht, dass der Tempelmarkt zur Zeit Jesu ein legaler Teil des Kultbetriebs war: „Sie verkauften, was erlaubt war, und sie verstoßen nicht gegen die Gerechtigkeit.“[47] Von daher sei Jesu Vorgehen in seiner christologisch-symbolischen Tragweite kaum zu verstehen gewesen, während die eher vordergründige Anklage gegen den wirtschaftlichen Missbrauch und das Streben nach Gewinnmaximierung offensichtlich von den Augenzeugen der Aktion bemerkt wurde und von ihnen durchaus in die Tradition der prophetischen Kultkritik eingeordnet werden konnte.[48]

---

41 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Jo* 23,2 (PG 59, 141).

42 Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, *Jo.* 1 (CSCO 116, 43 [*p. 61f]).

43 Auf die Notwendigkeit des Marktes für den Opferkult macht ebenfalls CYRILL VON ALEXANDRIEN aufmerksam, vgl. CYRILL VON ALEXANDRIEN, *in Mt fragm.* 233 (zu Mt 21,12–14) (TU 61, 232).

44 THEODOR VON MOPSUESTIA, *Jo.* 1 (CSCO 116, 43 [*p. 61f]).

45 CYRILL VON ALEXANDRIEN vertritt ebenfalls sehr klar die Deutung der Aktion als prophetisches Symbol über das Ende des Tempelkults, wobei er das Verständnis der Aktion als Kritik an der Kultpraxis nicht ausdrücklich ausschließt, vgl. CYRILL VON ALEXANDRIEN, *in Luc.* 19 (MAI, 396); vgl. DERS., *Jo.* 2,1 (PUSEY, 205f).

46 Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, *Jo. (fragm.* 19) (SeT 141, 320); vgl. DERS., *Jo.* 1 (CSCO 116, 43 [*p. 61f]).

47 AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.* 10,4 (CCL 36, 102).

48 Vgl. AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.* 10,7f (CCL 36, 104f); vgl. ebf. DERS., *en. Ps.* 130,2 (CCL 40, 1899).

1.4 Die Tempelaktion im Rahmen des öffentlichen Wirkens Jesu

Bisweilen bieten die patristischen Kommentare Überlegungen zur Bedeutung der Tempelaktion im Rahmen des gesamten öffentlichen Wirkens Jesu.

Theodor von Mopsuestia setzt für die Durchführung der Tempelaktion folgende Prämisse:

> Die den Markt betreiben, hätten sich nicht vertreiben lassen, wenn das von irgendeinem unbekannten Mann getan worden wäre.[49]

Zum Zeitpunkt der Tempelaktion hatte Jesus demnach einen beeindruckenden Bekanntheitsgrad erreicht. Während Origenes und Hieronymus die Durchführung der Aktion ganz der göttlichen Macht zuschreiben, sieht Theodor von Mopsuestia auch in der Tatsache, dass Jesus in der Öffentlichkeit zu einer gewissen Berühmtheit gelangt war und sich durch seine bisherigen Taten im Volk Autorität verschafft hatte, einen wichtigen Grund dafür, dass man ihn an seinem gewaltsamen Vorgehen gegen den Tempelmarkt nicht hinderte. Diese Beobachtung macht auch Johannes Chrysostomus.[50] Beide Exegeten tragen damit der biblischen Überlieferung Rechnung, nach der die Gegner Jesu aus Furcht vor dem Volk, bei dem Jesus beliebt und angesehen war, lange zögerten, bevor sie ihn verhaften ließen (vgl. Mt 21,46; Mt 26,5).

Dennoch wird die Tempelaktion weithin als der eigentliche historische Anlass für Jesu Verhaftung und Prozess beurteilt. Diese Meinung liegt bereits in einem der ältesten Dokumente zum altkirchlichen Verständnis der Aktion vor, einem Abschnitt aus Justins *Dialog mit Tryphon.*[51] Seiner Ansicht nach führte die Provokation der religiösen Eliten Jerusalems, die Jesus mit seiner Aktion auslöste, geradewegs zur Durchsetzung des schon viel früher gefassten Tötungsbeschlusses. Diese Vorstellung von einer ursächlichen Verbindung zwischen Tempelaktion und Kreuzigung begegnet später wieder bei Eusebius von Caesarea, der die Aktion aus dem Kontext der Vorwürfe gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 23,2f.27 deutet und in ihr einen Höhepunkt der Auseinandersetzung sieht.[52]

2. Aktualisierende Deutung

Die altkirchlichen Theologen entwickeln ihre aktualisierenden Interpretationen auf der Basis des weiten Spektrums der als Literalsinn und historischer Intention Jesu gefundenen Deutungen, die die Aktion als Umkehrruf an Israel verstehen, als Ankündigung der Zerstörung des Tempels, als zeichenhafte Abschaffung der Blut-

49 Theodor von Mopsuestia, *Jo.* 1 (CSCO 116,43 [*p. 61f]).
50 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,1 (PG 58, 631).
51 Vgl. Justinus, *dial.* 17,3 (PTS 47).
52 Vgl. Eusebius von Caesarea, *in psalm.* 68,10–13 (PG 23, 740B–741A).

und Brandopfer, als Forderung nach einem geistigen Gottesdienst, als Protest gegen den wirtschaftlichen Missbrauch des Kults und nicht zuletzt als Demonstration der messianischen Autorität.

Methodisch geleitet sind die auf diesem Fundament aufbauenden aktualisierenden Deutungen von jenem in der antiken Philologie bewährten Prinzip, nach dem ein Text sich aus sich selbst heraus erklären lässt. Konkret wird dies mit Hilfe von Stichwortverknüpfungen getan. In den Schriften des Neuen Testaments liegen zwei Motive vor, die für die Aktualisierungen herangezogen werden: Das Motiv von der Kirche und das vom einzelnen Menschen als dem Tempel Gottes. Die patristischen Autoren verweisen in ihren Kommentaren zur Tempelaktion dabei auf einschlägige Stellen wie 2 Kor 6,16, 1 Kor 3,16f, Eph 2,21 und 1 Petr 2,5.

Bei allen allegorischen Deutungen kommen die historischen Kontexte der jeweiligen Auslegung stark zum Vorschein und spiegeln die je aktuelle Situation, in der eine Auslegung entstanden ist, wider. Theologische Fragen, kirchenpolitische Auseinandersetzungen und ganz konkrete Probleme der jeweiligen Ortskirche werden hier zum Teil sehr deutlich greifbar.

2.1 Der Tempel als Bild der Kirche

Als Bild für die Kirche wird der Tempel in geistlicher, moralischer, wirtschaftlicher und politischer Hinsicht aktualisierend gedeutet.

2.1.1 Die Kirche als Räuberhöhle

Nach Mt 21,13 erfüllte der Jerusalemer Tempel in den Augen Jesu seine Funktion als „Haus des Gebets“ nicht mehr. An diesem Punkt setzt Origenes mit seiner aktualisierenden Übertragung an. Nach 1 Thess 5,17 gehört das ständige Gebet als wesentliche Haltung zu den Merkmalen der Kirche.[53] Das Bild der Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts macht allerdings einen ganz anderen Eindruck, den Origenes so vermittelt:

> Man kann an vielen Orten finden, dass die Verhältnisse der sogenannten Kirche in kurzer Zeit auf einen so üblen Zustand hinausgelaufen sind, dass die im Namen Christi versammelte Gemeinde sich nicht mehr von einer Räuberhöhle unterscheidet.[54]

Unter diesem Eindruck stellt Origenes gewisse Analogien zwischen dem Zustand des Jerusalemer Tempels zur Zeit Jesu und der Kirche seiner eigenen Zeit fest. Beide verfehlen durch das Verhalten der Menschen ihre eigentliche Funktion. Der Profanierung des Tempelkults durch seine wirtschaftliche Instrumentalisierung ent-

53 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554).
54 Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554).

spreche die um sich greifende Verweltlichung der Christen.[55] In den Diakonen, die für die Finanzverwaltung der Kirche zuständig waren, sieht Origenes die aktualisierten Geldwechsler. Die Diakone versuchten, „sich durch das zu bereichern, was für die Armen gespendet wurde“[56], und spiegelten in ihrer Unaufrichtigkeit und Habgier die Gesinnung der Geldwechsler wider. Die Verkäufer der Opfertiere deutet Origenes als Bild der Bischöfe und Presbyter. Das entscheidende Stichwort für diese Übertragung liegt mit dem Begriff „Kathedra“ (καθέδραι) in Mt 21,12 vor, das Origenes überdies mit der „Kathedra des Mose“ in Mt 23,2 in Verbindung bringt und beide Schriftstellen auf den Bischofsstuhl beziehungsweise den kirchlichen Lehrstuhl bezieht. Den Kontext der Rede gegen die Pharsiäer und Schriftgelehrten in Mt 23 bezieht Origenes dabei in seine aktualisierende Deutung mit ein und gestaltet aus ihm eine harsche Kritik an den kirchlichen Amtsträgern seiner Zeit.[57] Den zweiten Bezugspunkt für seine übertragene Bedeutung findet Origenes in der Tätigkeit des Verkaufens von Tauben. Die Taube habe in der Bibel eine doppelte Symbolik, einerseits sei sie das Bild für den Heiligen Geist, anderseits auch das Bild des schlichten und arglosen Menschen.[58] Vor diesem Hintergrund gelten die Bischöfe und Presbyter als Verkäufer des Heiligen Geistes, insofern als sie das, „was vom Heiligen Geist zur Belehrung der anderen offenbart und anvertraut wurde, für Geld verkaufen und nur gegen Lohn lehren“[59]. Dazu begingen die Bischöfe Verrat an ihrer seelsorgerlichen Aufgabe, da sie sich nicht als am Heil der Gläubigen interessiert zeigten, sondern bloß an der Anhäufung von Reichtum und öffentlichem Ansehen.[60] Die einfachen Gläubigen seien für jene Bischöfe, die „den Mammon der Ungerechtigkeit den Schafen vorziehen, (…) nur zur Bezeugung von Ehrenabgaben gut“[61].

Zeitgenössische Quellen bestätigen diese Verhältnisse in der Kirche, die Origenes mit Hilfe der allegorischen Auslegung beschreibt: Bei Clemens von Alexandrien finden sich Hinweise darauf, dass wohl „nicht wenige Christen durch die eigenen finanziellen Möglichkeiten Gefahr liefen, dem luxuriösen Leben zu verfallen“.[62] Cyprian von Karthago vertritt in seinem Werk *De Lapsis* eine ähnlich harte Kritik am Umgang der Kirche mit Geld und Besitz. Er wirft den Bischöfen vor, sie verließen ihre Gemeinden und reisten in fremden Provinzen umher, überdies machten sie lukrative Geschäfte auf Märkten, brächten durch Betrug Landgüter in

---

55 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554).

56 Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554).

57 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554).

58 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,21 (GCS 40/2, 546–549); vgl. ders., *Jo.* 10,23,136 (SC 157, 468). Biblische Stellen für die Symbolik der Taube: Mt 3,16 („Er sah den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herab kommen.“); Mt 10,16 („Seid arglos wie die Tauben.“).

59 Origenes, *in Luc. hom.* 38,5 (FC 4/2, 378–380).

60 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554); vgl. ebf. ders., *Jo.* 10,23,136 (SC 157, 468).

61 Origenes, *Jo.* 10,23,135 (SC 157, 468).

62 J. Drexhage: *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1.–3. Jahrhundert n. Chr.),* in: RQ 76 (1981) 1–72, hier: 60, vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 3,11,79,3 (GCS 12).

ihren Besitz und bereicherten sich wohl auch durch wucherische Zinsgeschäfte.[63] Origenes schildert als Zustand der Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, dass einige Ortskirchen „habsüchtigen, tyrannischen, unverständigen und ehrfurchtslosen Bischöfen, Presbytern und Diakonen“[64] ausgeliefert gewesen seien.

2.1.2 Kritik am Klerus: Warnung vor Ämterkäuflichkeit

Die Kritik an der Lebensweise und Amtsführung des Klerus ist die am breitesten entfaltete Aktualisierung der Tempelaktion; sie taucht sehr früh und ungefähr zur gleichen Zeit in der griechischen (Origenes) und in der lateinischen Kirche (Cyprian) auf und bildet dann auch den Schwerpunkt der spätantiken Auslegungen. Während im dritten Jahrhundert das Problem der Käuflichkeit kirchlicher Ämter nur in eher allgemeinen Anspielungen zum Ausdruck kommt, spitzen sich die aktualisierenden Deutungen ab dem späten vierten Jahrhundert auf diesen Missstand hin zu. Die Simonie wird deutlich beim Namen genannt.[65] In der Zeit der ausgehenden Patristik dominiert dieser Bezug zur aktuellen kirchlichen Lage sogar die Auslegungen ganz und gar, wovon die Homilie Gregors des Grossen zur Tempelaktion ein eindrückliches Zeugnis gibt.[66]

2.1.3 Häretiker als „Verkäufer“

Eine weitere verbreitete Aktualisierung der Verkäufer und Wechsler im Tempel richtet sich gegen Theologien, die von den patristischen Autoren als häretisch bewertet werden, und die auf dieser Basis vollzogene Schriftauslegung. Diese wird als theologisch und geistlich minderwertig beurteilt, insofern als sie den Gläubigen die umfassende katholische Glaubenslehre vorenthalte und statt dessen christologisch oder trinitätstheologisch reduzierte „Ware“ anbiete. Ambrosius von Mailand bezieht die Tempelaktion in dieser Weise auf die Arianer und ihre subordinatianische Christologie.[67] In einem ähnlichen Kontext richtet sich Chromatius von Aquileia gegen bestimmte trinitätstheologische Häresien.[68] Auch ein kurzes Fragment des Apollinaris von Laodizea hebt ganz in diesem Sinne auf die Schriftauslegung als „Geldwechsel“ ab.[69] Dieses Motiv begegnet auch bei Augustinus, der in den Verkäufern unredliche Exegeten sieht, die die Gläubigen im wahrsten Sinn des Wortes „verkaufen“:

63 Vgl. Cyprian von Karthago, *laps.* 6 (CCL 3). Vgl. J. Drexhage, *Wirtschaft und Handel,* 52f.
64 Origenes, *comm. in Mt* 16,22 (GCS 40/2, 549–554).
65 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Mt fragm.* 235 (TU 61, 233); vgl. ebf. Augustinus, *Io. eu. tr.* 10,6 (CCL 36, 103f).
66 Vgl. Gregor der Grosse, *in evang.* 39,2f (FC 28/2, 810–814).
67 Vgl. Ambrosius von Mailand, *Lc.* 9,18 (CCL 14, 337f); vgl. ders., *ep.* 75A, 21f (CSEL 82/83, 95–97).
68 Vgl. Chromatius von Aquileia, *serm.* 4,1 (CCL 9A, 19).
69 Vgl. Apollinaris von Laodizea, *in Jo fragm.* 8 (TU 89, 7).

> Jene aber täuschen gerade mit der Schrift die Leute, damit sie von ihren Ehren und Lobsprüche empfangen und die Menschen sich nicht zur Wahrheit wenden. Weil sie aber durch die Schriften die Leute täuschen, von denen sie Bewunderung suchen, verkaufen sie Stiere, verkaufen sie Schafe, das heißt, das Volk selbst.[70]

2.1.4 Die Unvollkommenheit der Kirche

Im Kontext der auf die Donatisten bezogenen Deutung findet sich bei Augustinus auch ein in den sonstigen patristischen Quellen eher unüblicher Aspekt der Aktualisierung: Insofern der Jerusalemer Tempel ein Typos der Kirche ist, gehört auch dessen unvollkommener Zustand zu seinem Vorbildcharakter. Dieser Gedanke ist in ekklesiologischer Hinsicht bedeutsam:

> Wenn aber jener Tempel *figura* war, dann ist deutlich, dass auch der Leib Christi, der der wahre Tempel ist und dessen Vorbild jener war, verschiedene Käufer und Verkäufer hat, das heißt solche, die das Ihre suchen und nicht die Sache Jesu Christi.[71]

Gegen das donatistische Ideal von der absoluten Heiligkeit der Kirche betont Augustinus die kirchliche Wirklichkeit, die sich darin zeige, dass es in der Kirche „Sünder, Verführer, Angeber, Überhebliche“[72] gibt. Im Blick auf seine menschliche Seite unterscheide sich der „neue Tempel“ daher kaum vom „alten“.

Dieser Aspekt des Kirchenverständnisses begegnet bereits bei Origenes, wenn er die Notiz von der Anwesenheit Blinder und Lahmer im Tempel (Mt 21,14) auf den Zustand der Kirche überträgt:

> Es ist zu sagen, dass im Tempel Gottes, dem Haus des Gebets, der Kirche, nicht alle sehend sind und auch nicht alle – um das so zu nennen – aufrecht gehend.[73]

Durch die Begegnung mit Jesus würden sich diese Menschen ihres Mangels überhaupt erst bewusst und gelangten zur Erkenntnis, „dass es allein Gottes und seines Wortes (Logos) Werk ist, sie zu heilen, und dann kommen sie zu ihm und werden geheilt“[74].

2.1.5 Die Tempelaktion in den Adversus-Judaeos-Texten

Die aktuelle kirchenpolitische Situation tritt auch im Kommentar des Chrysostomus zu dieser Perikope deutlich in den Vordergrund. In der Stadt Antiochia des aus-

70 Augustinus, *Io. eu. tr.* 10,8 (CCL 36, 105).
71 Augustinus, *en. Ps.* 130,2 (CCL 40, 1899).
72 Augustinus, *en. Ps.* 130,2 (CCL 40, 1899).
73 Origenes, *comm. in Mt* 16,24 (GCS 40/2, 556f).
74 Origenes, *comm. in Mt* 16,24 (GCS 40/2, 556f).

gehenden 4. Jahrhunderts stand die Kirche in der Situation, dass es offenbar zahlreiche Christen gab, die sich in ihrer religiösen Praxis stark dem Judentum annäherten. Die *Adversus Judaeos*-Schriften des Chrysostomus sind vor diesem Hintergrund zu lesen und richten sich nicht gegen die antiochenischen Juden, sondern gegen diese Gruppe „judaisierender" Christen, die Chrysostomus für die Kirche zurückgewinnen will. In diesem Kontext kritisiert der Bischof jene Christen, die offenbar am synagogalen Gottesdienst teilnahmen, und zeigt anhand einer geschichtstheologischen Argumentation, dass mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. nicht mehr der Tempel beziehungsweise die Synagoge der Ort der rechten Gottesverehrung sei, sondern die Kirche und jeder einzelne Christ (vgl. 2 Kor 6,16).[75] Bereits zur Zeit Jesu sei der Tempel zu einer „Räuberhöhle" und „Markthalle" verkommen und nach seiner faktischen Zerstörung erst recht nicht mehr „der Ort, an dem die Gnade des Geistes blüht"[76]. Chrysostomus wirbt also für die Rückkehr der judaisierenden Christen in die Kirche mit einem deutlichen Bezug auf die Tempelaktion:

> Einen Tempel willst du sehen? Lauf nicht in die Synagoge, sondern werde du ein Tempel! Einen Tempel hat Gott in Jerusalem vernichtet und abertausende aufgerichtet, die viel verehrungswürdiger sind als jener. Ihr seid doch der Tempel des lebendigen Gottes, heißt es. Verschönere dieses Haus, vertreib jeden schlechten Gedanken, damit du ein kostbares Glied Christi, damit du ein Tempel Gottes wirst; mach auch andere zu solchen [Tempeln]. (…) Übersieh nicht einen, der zur Synagoge läuft (…) und führe ihn wieder zur Kirche zurück![77]

2.1.7 Das Kirchengebäude als Tempel

Im späten 4. Jahrhundert kommt schließlich das Kirchengebäude in den Blick und wird auf die Ankündigung des neuen Tempels bezogen.

Diese Deutung begegnet bei Augustinus, der in einem Brief an seinen Freund Alypius auf seine Auslegung der Tempelaktion Bezug nimmt und darüber klagt, dass sich die Kirche, also das Gebäude, durch Trinkgelage *(ebriosa convivia)* in eine Räuberhöhle verwandelt habe.[78] Diese allegorische Deutung entsteht ab dem vierten Jahrhundert im Zusammenhang mit den großen Kirchenbauten. Eine entsprechende Notiz bei Eusebius von Caesarea gehört wohl zu den frühesten Zeugnissen dieser Deutung.[79]

---

75 Vgl. R. Brändle: *Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden (Einleitung).* Stuttgart 1995 BGL 41) 62f.

76 Johannes Chrysostomus, *adv. Jud.* 6,7(PG 48, 914).

77 Johannes Chrysostomus, *adv. Jud.* 6,7(PG 48, 915), Übers. nach: R. Brändle, *Acht Reden gegen Juden,* 186.

78 Vgl. Augustinus, *ep.* 29,3 (CSEL34/1, 115); vgl. ders., *Io. eu. tr.* 10,4 (CCL 36, 102).

79 Vgl. Eusebius von Caesarea, *dem.* 8,2,115 (GCS 23, 388).

2.2 Der Tempel als Bild des einzelnen Christen

Neben der Allegorese, in der die Tempelaktion auf die ganze Kirche bezogen wird, findet sich in den patristischen Quellen durchgängig auch die aktualisierende Übertragung auf den einzelnen Christen als Tempel Gottes.

2.2.1 Reinigung und Erziehung der Seele durch den Logos

Origenes stellt auf der Grundlage von 1 Petr 2,5 die Kirche als die heilsgeschichtliche Ablösung des alten Tempels vor; sie ist „der aus lebendigen Steinen erbaute Tempel Gottes"[80]. Die meisten altkirchlichen Exegeten leiten dann aus dieser ekklesiologischen Allegorese die Deutung vom einzelnen als Tempel Gottes ab, wohingegen Origenes seine zweite Allegorese eher schöpfungstheologisch begründet und sich dadurch von der exegetischen Hauptströmung abhebt: Durch die in ihrer Geschöpflichkeit begründete Teilhabe am göttlichen Logos erweist sich die „mit Vernunft gut begabte Seele"[81] als natürlicher Tempel Gottes:

> Ein nicht geringerer Tempel Gottes als die Kirche ist von Natur aus (φύσει) jede vernunftbegabte Natur (λογικὴ φύσις), die erschaffen wurde, damit sie die Herrlichkeit Gottes in sich aufnehme.[82]

Am Beginn dieser Deutungsgeschichte steht der Gedanke von der Seele des einzelnen als dem Tempel Gottes; sie sei zu einer Räuberhöhle verkommen und werde durch das Wirken des göttlichen Logos in ihr wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgeführt. Es geht dabei um die Vorstellung einer Reinigung, wobei der Akt des Vertreibens von Tieren und Geschäftsleuten aus dem Tempel entsprechend aktualisiert wird. Bei Origenes und im weiteren Umfeld der alexandrinischen Theologie begegnet darum die Interpretation der Tempelaktion als einer Reinigung der Seele:

> Ein Symbol der irdischen Dinge ist der Stier, er ist nämlich schwer und träge. Der unverständigen und törichten Dinge [Symbol] ist das Schaf, da es ja unter den Lebewesen zu den besonders vernunftlosen gehört. Der leeren und flatterhaften Gedanken [Symbol] ist die Taube. Das Geld symbolisiert Dinge, die nur dem äußeren Anschein nach gut sind.[83]

---

80 Origenes, *comm. in Mt* 16,21 (GCS 40/2, 546).
81 Origenes, *Jo.* 10,24,141 (SC 157, 472).
82 Origenes, *comm. in Mt* 16,23 (GCS 40/2, 555).
83 Origenes, *Jo.* 10,24,142 (SC 157, 472). Die Vorstellung von der „Überfremdung" der Seele durch weltliche Dinge und Gedanken kommt auch in der gnostizierenden christlichen Schrift aus dem *Nag Hammadi Codex* VII, den sog. Lehren des Silvanus, vor: „Lass Christus allein in deine Welt eingehen und lass ihn alle Mächte, die über dich gekommen sind, zunichte machen!" (NHC VII,4, p. 109).

Die Reinigung geschieht durch die Wirksamkeit des Logos in der Verkündigung und Auslegung des Evangeliums. Der Christ soll seine Beziehung zu Gott im Gebet pflegen und sich nicht von der Sorge um weltliche Dinge vereinnahmen lassen.[84] ORIGENES versteht Jesu Wirken im einzelnen Gläubigen als „Erziehung“ (παίδευσις) der Seele durch den Logos, die dadurch in den Zustand versetzt werden soll, der für sie dem Schöpfungsplan entsprechend vorgesehen war.[85]

2.2.2 Moralische Erneuerung

Eine deutliche Verlagerung dieser – bei ORIGENES vorrangig „theologischen“ Pädagogik – hin zur moralischen Interpretation tritt in der Deutung bei JOHANNES CHRYSOSTOMUS zutage. Ihm geht es ganz konkret um die Erziehung Jugendlicher, die nicht von „verdorbenen Gedanken“ und „rohen Begierden“[86] beherrscht werden sollen:

> Pass auf, dass der Tempel Gottes nicht zur Räuberhöhle wird! (…) Wann wird der Tempel zur Räuberhöhle? Wenn unfreie und versklavende Begierden und Sehnsüchte eintreten (…).[87]

In den Texten der Spätantike geht es vorrangig um die moralische Erneuerung des einzelnen, die in zum Teil sehr konkreten Anweisungen und Ratschlägen Ausdruck findet. Der anonyme Matthäuskommentar aus dem 5. Jahrhundert (Ps.-CHRYSOSTOMUS) zeigt, wie christliches Verhalten im Geschäftsleben als Kontrastbild zu den Händlern des Tempels aussehen soll.[88] COMMODIAN nimmt die Perikope zum Anlass, um das Benehmen der Gläubigen während der Feier des Gottesdienstes zu rügen.[89]

2.2.3 Jesus als Vorbild des Bischofs und aller engagierten Christen

Der einzelne Christ als Glied der Kirche prägt durch sein Verhalten und seine Lebensführung das Bild der ganzen Kirche. Aus diesem Grund beruft sich die Kirchenordnung *Didaskalia* auf die Tempelaktion und gibt den Bischöfen den Rat, die Sünder zu ermahnen und zu tadeln – ganz wie Jesus es mit den Händlern im Tempel tat.[90]

In der Spätantike setzt sich diese Deutung durch, die in Christus und seinem Handeln am Tempel das Vorbild des Bischofs sieht, der mit aller Kraft für die

84 Vgl. LEHREN DES SILVANUS, p. 109 (NHC VII, 4).
85 Vgl. ORIGENES, *Jo.* 10,24,141 (SC 157, 472).
86 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *serm. de Anna* 3,4 (PG 54, 657–660, hier: 658).
87 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *serm. de Anna* 3,4 (PG 54, 658).
88 Vgl. Ps.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 38,10 (PG 56, 840).
89 Vgl. COMMODIANUS, *instr.* 2, 35 *(de fabulosis et silentio)* (CSEL 15, 106–108).
90 Vgl. DIDASKALIA 2,7 (FUNK 1, 62f).

moralische Erneuerung des einzelnen Gläubigen und damit an der ganzen Kirche eintreten soll.[91]

Ausgesprochen breit angelegt ist dieses Motiv in der Predigt des Johannes Chrysostomus über die Tempelaktion. Er sieht Jesu Vorgehen im Tempel im Licht des Bildes vom guten und geschickten Lehrer, das der zweite Timotheusbrief entwirft (vgl. 2 Tim 2,23–26). Das Schlagwort, mit dem Chrysostomus die Aktion deutet, ist der griechische Begriff „ἐλέγχειν", und auch vermutlich nicht zufällig erinnert seine paraphrasierende Beschreibung der Interaktion zwischen Jesus und seinen Gegnern an die sokratischen Dialoge.[92] Nach Chrysostomus lenkt Jesus das Gespräch so, dass seine Gegner durch ihre eigenen Worte zur Erkenntnis und Einsicht geführt werden. Zur Pädagogik Jesu gehört auch, dass er die Diskussion mit den empörten Schriftgelehrten und Hohenpriestern in Mt 21,17 einfach abbricht und weggeht; er lasse sie mit ihrer Wut stehen, damit sie sich wieder beruhigen können.[93] Allerdings sei es ihm letztlich nicht gelungen, seine Gegner zur richtigen Haltung ihm gegenüber zu bewegen; sie scheiterten an ihrer „Uneinsichtigkeit" (ἀγνωμοσύνη), die im Beschluss Jesus töten zu lassen gipfelte (vgl. Mt 26,3).[94]

Die Hörer der Predigt sollen die Tempelaktion als ein Gleichnis verstehen und in Jesu Tun sein Bemühen um sie selbst erkennen: Was Jesus bei seinen Zeitgenossen nicht erreichen konnte, das soll ihm bei den Christen des 4. Jahrhunderts besser gelingen; sie sollen sich durch das Hören des Evangeliums bekehren.[95]

Bei Cyrill von Alexandrien steht Jesus als Vorbild für jeden Christen, der sich um die Kirche sorgt und mit eben jenem Freimut (παρρησία), mit dem Jesus seinerzeit im Tempel aufgetreten sei, in der Kirche gegen Missstände eintritt.[96] Dieser Gedanke spielt auch bei Theodor von Mopsuestia eine wichtige Rolle. Der leidenschaftliche Einsatz gegen jede Art von Profanisierung des Heiligtums sei „die Sache der Gerechten"[97]. Die Gerechtigkeit in der Haltung gegenüber dem, was in der Kirche vor sich geht, zu bewahren und unter Einsatz des Lebens zu verwirklichen, sei Pflicht und Aufgabe der Christen.

---

91 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 10,9f (CCL 36, 105f).
92 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,2 (PG 58, 635).
93 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,2 (PG 58, 633).
94 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,2 (PG 58, 635).
95 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636f).
96 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Luc.* 19 (Mai, 397).
97 Theodor von Mopsuestia, *Jo.* 1 (CSCO 116, 43 [*p. 60]). Bei Theodor ist bemerkenswert, dass er Jesu Aktion im Tempel in der Tradition der Makkabäer sieht. Theodor kommentiert die johanneische Version der Perikope und führt das Zitat aus Psalm 69,10: „Der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt" (Joh 2,17), in seiner Entstehungszeit auf den makkabäischen Kontext zurück, vgl. Vgl. Theodor von Mopsuestia, e*xpos. ps.* 1.10a (CCL 88a, 251f). Der Psalmenkommentar ist in der lateinischen Übersetzung des Iulian von Aeclanum überliefert. – Der Gedanke, dass sich die Motivation Jesu zur Tempelaktion als eine „Relecture" des makkabäischen Geistes erklären lässt, begegnet auch in Kommentaren der neueren Forschung, vgl. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 2.* London 1996, 492f.

Mt 21,18–22
– Die Verfluchung des Feigenbaums

Übersicht

Neben der Auslegung dieser Perikope in den üblichen Kommentaren und Homilienserien zum Matthäusevangelium und einigen Bezugnahmen in dogmatischen und moralisch-ethischen Schriften, zeichnet sich unter den patristischen Quellen die *Homilie über den verdorrten Feigenbaum* des Severianus von Gabala durch eine ganz eigenständige Interpretation aus.

Das Strafwunder wird in den patristischen Auslegungen vorwiegend als ein Gleichnis gelesen und geschichtstheologisch, soteriologisch, moralisch und ekklesiologisch gedeutet.

Das Wort über den Zusammenhang von Gebetserhörung und Glaube (Mt 21,22) wird zumeist als eigenständige Passage ausgelegt. Es geht in den Auslegungen um die Frage nach dem richtigen Beten und um den christlichen Glaubensbegriff.

Mt 21,18

Als Jesus am Morgen in die Stadt zurückkehrte, hatte er Hunger.

1. Synoptischer Vergleich

Die Einordnung der Perikope im Matthäusevangelium wird unter der Frage nach den historischen Abläufen der letzten Tage Jesu in Jerusalem mit den übrigen synoptischen Überlieferungen verglichen.

Chrysostomus orientiert sich bei der chronologischen Einordnung der Perikope sich an der Notiz im Markusevangelium, es sei „nicht die Zeit der Feigen" gewesen (vgl. Mk 11,13).[1] Severianus von Gabala spricht deshalb von der „Winterzeit", in der sich die Begebenheit abspielte.[2]

1 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,1 (PG 58, 633).

2 Vgl. Severianus von Gabala, *hom. de fico* (PG 59, 587); vgl. ebf. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,18 (Reischl/ Rupp). Zum Vegetationszyklus des Feigenbaums vgl. G. Dalman: *Arbeit*

Augustinus und Hesychius von Jerusalem befassen sich mit der Frage nach der historischen Reihenfolge der Ereignisse, die zwischen dem Einzug Jesu in die Stadt (vgl. Mt 21,1–11) und seiner Auseinandersetzung mit den Autoritäten im Tempelbezirk (vgl. Mt 21,23–24) liegen und von Markus und Matthäus unterschiedlich überliefert werden. Nach Mt 21,19 verdorrte der Feigenbaum „sofort", während nach Mk 11,20 die Episode mit dem Feigenbaum von der Tempelaktion unterbrochen wird und sein Verdorren erst am folgenden Tag festgestellt wird. Nach Hesychius besteht zwischen der matthäischen und der markinischen Variante kein Widerspruch; vielmehr habe Jesus seine Jünger am Folgetag „wegen der Größe und Neuheit des Wunders"[3] noch einmal zu dem Baum geführt, damit sie wirklich erfassen, was am Tag vorher bereits geschehen war. Dass das schnelle Verdorren des Feigenbaums eine wirklich bemerkenswerte Wundertat gewesen sei, betont Ephraem in seinem *Kommentar zum Diatessaron* mit dem Hinweis darauf, dass der Feigenbaum für seine große Feuchtigkeit bekannt sei und das Holz unter gewöhnlichen Umsänden mehrere Monate zum Austrocknen brauche.[4]
Augustinus, der das Markusevangelium für eine Kurzfassung des Matthäus hält, sieht im synoptischen Vergleich dieser Passage in der matthäischen Version die ursprüngliche Reihenfolge des Geschehens bewahrt.[5]

2. Deutung der Zeitangabe „früh am Morgen"

Die Zeitangabe in der Einleitung der Perikope, „früh am Morgen" (Mt 21,18), regt den Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* zu einer heilsgeschichtlichen Deutung der Perikope an.[6] Dabei versteht er das Ereignis als ein Gleichnis über den Zeitpunkt der Erlösung der Welt durch die Menschwerdung Gottes: Die Zeitangabe „früh am Morgen" (πρώι/ *mane*) erinnere an den Beginn der Menschheitsgeschichte: Am Morgen der Welt übergab Gott dem Adam das „Gebot der Gerechtigkeit" *(mandatum iustitiae);* nach der Sintflut schloss er mit Noah den „Bund der Gerechtigkeit" *(testamentum iustitiae),* mit Abraham dann den „Bund der Beschneidung und des Glaubens" *(testamentum circumcisionis et fidei).* Dem Mose gab Gott das „Licht des Gesetzes" *(lumen legis);* nach dem babylonischen Exil „stellte Gott das Gesetz durch den Propheten Esra wieder her", allerdings „wuchs die Ungerechtigkeit wie die Nacht" und ließ die Barmherzigkeit Gottes wie das Licht zurückweichen.[7] Am Morgen des sechsten Tages der Weltzeit erschien Christus, der „sich selbst gibt als das ganz leuchtende Licht"[8].

und Sitte in Palästina I/2. Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1928) 378–380: Essbare Feigen gibt es in Palästina erst im Mai.

3 Hesychius von Jerusalem, *quaest.* 29 (PG 93, 1417).

4 Vgl. Ephraem, *comm. in Diat.* 16,9 (McCarthy, 247).

5 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,131 (CSEL 43).

6 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844).

7 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844).

8 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844).

Mit der Menschwerdung ist die Weltgeschichte jedoch noch nicht am Ende; dies werde in der Episode mit dem Feigenbaum symbolisch angezeigt, insofern als Ps.-Chrysostomus den fruchtlosen Baum mit Lk 18,8 in Verbindung bringt: „Wird der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde Glauben finden?", und diesen Vers dann auf die Ungerechtigkeit der Christen bezieht, die „wächst wie die Nacht" und sich dem Licht der Gnade Christi entziehe. Vollendet werde die Weltzeit am siebten Tag, dem Tag der Wiederkunft Christi, an dem er von den Gliedern seiner Kirche Rechenschaft fordern werde.[9]

Im *Matthäuskommentar* des Hieronymus begegnet ebenfalls eine heilsgeschichtliche Deutung der Zeitangabe „am frühen Morgen": Die Tage des Aufenthalts Jesu in Jerusalem vor dem Paschafest gelten als der „Morgen" jenes Tages, an dem Christus „die ganze Welt durch seine Passion erleuchtet"[10].

3. Der Hunger Jesu als Zeichen seiner wahren Menschennatur

In zahlreichen exegetischen Texten sowie in einigen *De-Trinitate*-Abhandlungen wird die Notiz, Jesus habe Hunger gehabt, ausdrücklich in einen christologischen Zusammenhang gebracht und als biblischer Beleg für die wahre menschliche Natur in Christus gedeutet.[11]

In der *Homilie über den verdorrten Feigenbaum* des Severianus von Gabala und in der Schrift *Über die Dreifaltigkeit* des Hilarius von Poitiers finden sich sehr ähnliche argumentative Strukturen, obgleich die Texte ganz verschiedenen theologischen Textgattungen angehören. Beide Kirchenväter stellen jenen Aspekt der Menschennatur Christi, der sich im Hungrigsein Ausdruck verschafft, nicht losgelöst von seiner göttlichen Natur dar. Hilarius hält als Grundsatz fest:

> In wem die Regung zu Tränen, zu Durst und Hunger gewesen ist, der besitzt wohl notwendig auch die wesensmäßige Möglichkeit zu den anderen menschlichen Erlebnisweisen.[12]

Zugleich gehöre zur Wirklichkeit der Person Jesu aber auch, dass er, der Hunger verspürte, viele tausend Menschen mit fünf Broten sättigte (vgl. Mt 14,13–21) und eine große Menge Wasser in Wein verwandelte (vgl. Joh 2,1–11).[13] In ihm, dem „Wort, das Gott war" (Joh 1,1), wirke „der ewige Gott", der als Gott nicht

---

9 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844).

10 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 190).

11 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 103 *serm.* 3,11,3 (CCL 40); ders., *qu. eu.* 2,39 (CCL 44B); Johannes von Damaskus, *hom.* 2,3 (*de fico arefacta*) (PG 96, 580); Severianus von Gabala, *hom. de fico* (PG 59, 536); Didymus von Alexandrien, *trin.* 3,21 (PG 39, 912); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 190); Leo der Grosse, *tract.* 18,3 (CCL 138); Hilarius von Poitiers, *trin.* 10,24 (CCL 62a).

12 Hilarius von Poitiers, *trin.* 10,24 (CCL 62a).

13 Vgl. Severianus von Gabala, *hom. de fico* (PG 59, 536).

hungert (vgl. Jes 40,28).[14] Als Durstender spendet er Ströme lebendigen Wassers, als Weinender erweckt er den Lazarus zum Leben, dessen Tod der Grund seiner Tränen war, als Hungriger verwirft er den Baum, der seinen Hunger nicht stillte.[15] HILARIUS betont, dass der Hunger als Zeichen der wahren Menschennatur Jesu Christi die göttliche Natur in seiner Person nicht verringerte.[16] Im Hunger verschaffte sich seine „Knechtsgestalt" (μορφή δόυλου, vgl. Phil 2,7) sichtbaren Ausdruck.[17]

Zu Überlegungen hinsichtlich des Verhältnisses von Gottes- und Menschennatur in Christus führt auch der Umstand, dass Jesus nach Feigen suchte. Wusste er – als wahrer Gott – nicht bereits im Voraus, dass er an diesem Baum keine Früchte finden würde? Verschärft wird dieses Dilemma durch die markinische Zufügung, es sei gar nicht die Zeit der Feigen gewesen (vgl. Mk 11,13).[18] Alle patristischen Theologen, die sich mit dieser Frage auseinandersetzen, stimmen in der Meinung überein, dass Jesus selbstverständlich wusste, dass er keine Feigen finden würde. Diese exegetische Übereinstimmung, die sich einer dogmatischen Grundüberzeugung verdankt, dokumentiert ein um das Jahr 600 verfasster Brief Papst GREGORS DES GROSSEN an den Bischof EULOGIUS VON ALEXANDRIEN. GREGOR nimmt in diesem Schreiben Bezug auf die Auslegung zur Perikope vom verdorrten Feigenbaum des alexandrinischen Bischofs und bestätigt ihm, dass seine „Lehre mit den lateinischen Vätern übereinstimmt" und er sich als in der exegetischen Tradition AUGUSTINS stehend erweist, wenn er in seiner Auslegung voraussetzt, dass „der Schöpfer aller Dinge selbstverständlich wusste, was alle wussten"[19]. In der Homilie über den verdorrten Feigenbaum, auf die GREGOR Bezug nimmt, hatte AUGUSTINUS mittels einer Argumentation *a minore ad maius* gezeigt, dass Jesus um den Zustand des Baumes wusste, wobei es AUGUSTINUS in diesem Kontext nicht auf eine dogmatische Beweisführung ankam – das christologische Dogma ist in seiner Auslegung vorausgesetzt –, sondern darauf zu zeigen, dass Jesu Handeln am Feigenbaum symbolisch zu verstehen sei:

> Wusste Christus denn nicht, was ein Bauer weiß? Was jener weiß, der den Obstbaum pflegt, weiß das etwa nicht der, der den Baum erschaffen hat?[20]

Mit der Frage, wie sich die Allwissenheit der göttlichen Natur in Christus mit der scheinbaren Unkenntnis über den fruchtlosen Baum vermitteln lässt, beschäftigt sich JOHANNES VON DAMASKUS noch im 8. Jahrhundert, also in der Schlussphase

14 Vgl. SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 536).
15 Vgl. HILARIUS VON POITIERS, *trin.* 10,24 (CCL 62a).
16 Vgl. HILARIUS VON POITIERS, *trin.* 10,67 (CCL 62a).
17 Vgl. SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 587).
18 Vgl. SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 587).
19 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *ep.* 10,21 (CCL 140A, 853).
20 AUGUSTINUS, *serm.* 98,3 (PL 38, 592).

des altkirchlichen dogmatischen Ringens um die Zweinaturenlehre.[21] Er stellt fest, dass es in den Evangelien verschiedene Texte gibt, die davon berichten, dass Jesus Fragen stellt, die auf den ersten Blick so wirken, als kenne er die Antwort nicht. Johannes bezieht sich dabei auf die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (vgl. Joh 11,17–44), wo Jesus sich nach dem Ort der Bestattung des Lazarus erkundigte (vgl. Joh 11,34), sowie auf sein Herantreten an den Feigenbaum und die von vornherein aussichtslose (vgl. Mk 11,13) Suche nach Früchten. Dieses Fragen Jesu bezeichnet Johannes von Damaskus als eine christologische Aussage „nach Art einer Verstellung“ (κατὰ προσ ποίη σιν)[22], die zum Ziel habe, die menschliche Natur deutlich zu machen:

> Dieses und ähnliches [das Fragen] hatte er [Christus] weder als Gott noch als Mensch nötig, sondern er nahm nach menschlicher Art eine Haltung an, die erforderlich und von Nutzen war. (…) Er fragte nicht aus Unwissenheit, sondern um zu offenbaren, dass er in Wahrheit Mensch sei, zusammen mit seinem Gottsein.[23]

Die augenscheinliche Täuschung oder Verstellung wird somit als ein Mittel der Gottesoffenbarung gedeutet: In Christus ist Gott wirklich Mensch geworden, und als Mensch ist er wirklich Gott. Durch sein Verhalten öffnet Christus sich dem menschlichen Fassungsvermögen so, dass seine menschliche Natur für seine Göttlichkeit transparent wird und auf diese Weise die Menschen zur Erkenntnis des wahren Gottes führt.

Mt 21,19–20

Da sah er am Weg einen Feigenbaum und ging auf ihn zu, fand aber nur Blätter daran. Da sagte er zu ihm: In Ewigkeit soll keine Frucht mehr an dir wachsen! Und der Feigenbaum verdorrte auf der Stelle. Als die Jünger das sahen, fragten sie erstaunt: Wie konnte der Feigenbaum so plötzlich verdorren?

1. Das Befremdliche des Strafwunders

In vielen Auslegungen, vor allem ab dem 4. Jahrhundert, wird die Verfluchung des Feigenbaums im Blick auf ihre Bedeutung für das gesamte Wirken Jesu betrachtet. Als Strafwunder fällt diese Tat gewissermaßen aus dem Rahmen und lässt, wie Augustinus bemerkt, „die Herzen der Sterblichen erstarren“[24], weil diese so etwas von Jesus nicht erwartet hätten. Die Verfluchung des Baums jage den Menschen

21 Vgl. Vgl. Johannes von Damaskus, *f. o.* 91 (4,18) (PTS 12, 212–217).
22 Johannes von Damaskus, *f. o.* 91 (4,18) (PTS 12, 217).
23 Johannes von Damaskus, *f. o.* 91 (4,18) (PTS 12, 217).
24 Augustinus, *en. Ps.* 110,4,5 (CSEL 95/1).

„Furcht“ *(terror)*[25] ein. Deshalb setzt sich Augustinus in seiner Predigt über diese Perikope mit der Frage auseinander, ob man nicht ein „seiner Barmherzigkeit würdigeres Handeln am Baum erwarten müsste, nämlich dass er ihm das Leben wieder schenkt, so wie er die Erschöpften heilte, die Aussätzigen gesund machte, die Toten auferweckte“[26]. Mit einer ähnlichen Frage beginnt auch Severianus von Gabala seine homiletische Erklärung der Perikope: Hätte Jesus den Baum nicht besser durch sein Wort fruchtbar machen sollen statt ihn verdorren zu lassen?[27]

Neben diesen Einwänden, die sich im Wesentlichen auf das Jesusbild beziehen, findet sich in den Quellen noch ein weiterer Aspekt, mit dem die Fragwürdigkeit der Verfluchung ausgedrückt wird. Es geht hierbei um die Frage nach der Gerechtigkeit dieser Tat, die sich in der Frage zuspitzt: Was kann der Baum dafür, dass er – zumal noch im Winter – keine Früchte trägt? Hat er es verdient, von Jesus verflucht zu werden?[28]

Dass die Vorwürfe gegen die als unbarmherzig und ungerecht empfundene Bestrafung des Feigenbaums zum Teil recht groteske Züge annahmen, geht aus der Auseinandersetzung hervor, die Augustinus in seiner Schrift *De moribus ecclesiae* mit den Manichäern führt. Es geht darum, dass die Manichäer sich weigerten, Pflanzen auszureißen und Tiere zu töten, weil sie eine „Seelenverwandtschaft“ der Pflanzen und Tiere zum Menschen behaupteten.[29] Die Manichäer sollen dieses Strafwunder deshalb als „Ermordung“ *(homicidum)* des Baumes beurteilt haben.[30] Augustinus nimmt diese Behauptung zum Anlass einer schöpfungstheologischen Klärung der Unterschiede zwischen den Menschen und der übrigen Natur.[31] Der Mensch stehe auf einer anderen Stufe als Bäume und Tiere. Das gehe auch aus der Perikope von der Schweineherde hervor, die in den See stürzte und ertrank, nachdem die Dämonen in sie gefahren waren (vgl. Lk 8,33).[32] Weder das Verdorren des Feigenbaums noch das Ertrinken der Schweine sei als Strafe für eine begangene Sünde zu verstehen. Der Mensch allein trage als vernunftbegabtes Wesen Verantwortung für seine Taten. Aus diesem Grund erwidert Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Manichäern mit spitzer Zunge:

25 Augustinus, *serm.* 89,1 (PL 38, 553).
26 Augustinus, *serm.* 89,3 (PL 38, 555).
27 Vgl. Severianus von Gabala, *hom. de fico* (PG 59, 587).
28 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom. 67,1* (PG 58, 634).
29 Vgl. Augustinus, *mor.* 2,55 (Rutzenhöfer, 214). In *mor.* 2,57 entlarvt Augustinus diese Ideologie als Heuchelei, indem er darauf hinweist, dass die Manichäer ihre Leute haben, die sie mit den entsprechenden Lebensmitteln versorgen: „Es ist kein Unterschied, ob du das Verbrechen selbst begehst oder willst, dass es deinetwegen von einem anderen begangen wird“ (Rutzenhöfer, 218).
30 Vgl. Augustinus, *mor.* 2,54–56 (Rutzenhöfer, 212–216).
31 Vgl. Augustinus, *mor.* 2,54 (Rutzenhöfer, 212–214).
32 Vgl. Augustinus, *mor.* 2,54 (Rutzenhöfer, 212–214).

> Wir sind nicht so geisteskrank *(dementes)*, dass wir glauben, der Baum sei aus eigener Entscheidung fruchtbar oder unfruchtbar.[33]

Während der nur vernunftbegabte Mensch sündigen könne und deshalb vor Gott die Verantwortung für sein Handeln tragen müsse, können die Kategorien von Schuld und Strafe nicht auf Tiere und Pflanzen angewandt werden. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, der sich in seiner Predigt über die Perikope ebenfalls mit der Frage nach der Gerechtigkeit dieses Wunders beschäftigt, bezeichnet es geradezu als „kindisch" sich darüber zu empören, dass der „unschuldige Feigenbaum" von Jesus zu Unrecht bestraft werde.[34]

HILARIUS VON POITIERS interpretiert die Verfluchung des Feigenbaums sogar als ein Zeichen der Güte und Barmherzigkeit Jesu, insofern als die Offenbarung seiner göttlichen Macht auch die Strafgewalt umfasse; diese allerdings zeigte er nicht zeichenhaft an einem Menschen, etwa indem er ihm Schmerzen zufügte, sondern an einem Baum. Am Menschen dagegen wirkte er nur Zeichen des Heils und der Heilung.[35] Diesen Gedanken kennt auch JOHANNES CHRYSOSTOMUS, der die Tat am Feigenbaum als Demonstration der göttlichen Richtergewalt versteht.[36] Nach CHRYSOSTOMUS ging es Jesus allerdings gar nicht um eine „Bestrafung" des Baums; allein die Jünger, deren Perspektive auf das Geschehen der Evangelist referiert, dachten zunächst, der Mangel an Früchten sei der Grund für die Verfluchung.[37] In Wirklichkeit ging es Jesus darum, mit diesem Wunder den Glauben seiner Jünger an seine göttliche Macht zu stärken und sie darüber hinaus mit Zuversicht zu erfüllen im Blick auf das, was sie selbst aufgrund ihres Glaubens an ihn zu tun im Stande sein würden.[38] Dementsprechend gehe es also überhaupt nicht um den Feigenbaum, und die Frage nach der vermeintlichen „Schuld" des unfruchtbaren Baumes ziele an der Sinnspitze der Episode vorbei.[39] Zu dieser Erkenntnis seien die Jünger allerdings erst nach Ostern gelangt. Zum historischen Zeitpunkt des Geschehens seien sie vielmehr der Meinung gewesen, der Zustand des Feigenbaums sei die Ursache für Jesu Handeln, so dass sie die Zeichenhaftigkeit des Ereignisses nicht erkennen konnten.

Der Gedanke, dass der eigentliche Sinn der Episode in einer Aussage über die göttliche Macht und Autorität Jesu zu finden sei, wird bei einigen patristischen Autoren (HIERONYMUS, JOHANNES CHRYSOSTOMUS, HESYCHIUS VON JERUSALEM) noch um eine weitere Nuance ausgeweitet und tritt innerhalb dieser Auslegungen als ein starkes Motiv hervor: Jesus demonstriere seine göttliche Macht und Erhabenheit über die Schöpfung angesichts seiner bevorstehenden Passion und weise damit auf

33 AUGUSTINUS, *mor.* 2,54 (RUTZENHÖFER, 212–214).
34 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom.* 67,1 (PG 58, 634).
35 Vgl. HILARIUS VON POITIERS, *in Matth.* 21,6 (SC 258).
36 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom* 67,1 (PG 58, 634).
37 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom* 67,1 (PG 58, 633).
38 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom* 67,2 (PG 58, 634).
39 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *in Mt hom* 67,1 (PG 58, 634).

die Freiwilligkeit seiner Lebenshingabe hin.[40] Das Strafwunder sollte zeigen, dass er auch an seinen zukünftigen Peinigern wie am Feigenbaum hätte handeln können.[41] Nicht aus Schwachheit sei er gekreuzigt worden, sondern weil er es zuließ.[42]

Der Gedanke, Jesus habe mit Hilfe einer zeichenhaften Gewalttat seine Macht demonstriert, um zu zeigen, dass er nicht als Opfer unglücklicher Zusammenhänge den Tod finden sollte, sondern ihn ganz bewusst und aus freiem Willen auf sich genommen habe, begegnet ebenfalls in der patristischen Auslegung zur johanneischen Tempelaktion. Dass Jesus mit Hilfe einer Peitsche die Menschen aus dem Tempel jagte (vgl. Joh 2,15), erklärt Augustinus damit, dass Jesus die Tempelaktion als ein Zeichen seiner göttlichen Macht seiner Ohnmacht in Passion vorweg entgegensetzte und damit denen gegenüber, die ihn später geißeln würden (vgl. Mt 20,19; Mt 27,26; Joh 19,1), vorab seine Überlegenheit unter Beweis stellen wollte.[43]

Das Motiv vom Strafwunder wird darüber hinaus auch im hagiographischen Kontext entfaltet. Theodoret von Cyrus berichtet in seiner *Historia religiosa* über den Eremiten und späteren Bischof Jakobus von Nisibis, er habe in Persien Strafwunder vollbracht, und zwar als Zeichen seiner Autorität:

> Auch hierin ahmte er seinen Herrn nach, der, um zu zeigen, dass er freiwillig das Leiden auf sich nehme, und leicht, wenn er gewollt hätte, die Frevler hätte strafen können, nicht diese bestrafte, sondern den leblosen Feigenbaum durch sein Wort verdorren ließ und so seine Macht offenbarte.[44]

„In Nachahmung einer solchen Menschenfreundlichkeit“[45] habe Jakobus seine Überlegenheit also nicht dadurch demonstriert, dass er Menschen Schaden zufügte, sondern indem er etwa eine Quelle zum Versiegen brachte oder einen Felsbrocken zerbersten ließ.[46]

Die patristischen Deutungen des Strafwunders entfalten also zwei Aspekte: Einerseits verstehen sie die Verfluchung des Baums im Sinne eines Machterweises als eine Art kompensatorischen Vorgriff auf die bevorstehende Passion. Anderseits betonen die Ausleger den Zeichencharakter dieses Wunders. Indem Jesus seine strafende Macht an einem Baum, und nicht an einem Menschen, demonstrierte, könne dieser Akt nicht als Widerspruch zu seiner Güte und Barmherzigkeit verstanden werden. In diesem zweiten Aspekt der Deutung wird betont, dass es Jesus nicht um den Baum gegangen sei, sondern dass dieser eine rein symbolische Funktion hatte.

40 Vgl. Hesychius von Jerusalem, *quaest.* 29 (PG 93, 1417); Ephraem, *comm. in Diat.* 16,8 (Mc Carthy, 246).
41 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 191).
42 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in 2 Kor hom* 29,3 (PG 61, 600).
43 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 10,5 (CCL 36, 103).
44 Theodoert von Cyrus, *h. rel.* (Jakobus von Nisibis) (PG 82, 1298).
45 Theodoert von Cyrus, *h. rel.* (Jakobus von Nisibis) (PG 82, 1298).
46 Vgl. Theodoert von Cyrus, *h. rel.* (Jakobus von Nisibis) (PG 82, 1298).

Im Kontext der apologetischen Literatur des 2. und frühen 3. Jahrhunderts wird das Strafwunder am Feigenbaum als Beweis der Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Testaments betrachtet. Irenäus von Lyon weist darauf hin, dass das Neue Testament keinen anderen Gott verkündigt als die Schriften des Alten Testaments. Zu diesem Gott der Bibel gehöre das „gerechte Gericht“, wie es etwa in den Erzählungen über die Sintflut, über die Vernichtung der Städte Sodom und Gomorrha und auch im Verdorren des Feigenbaums erfahrbar werde.[47]

Die Texte aus der Zeit der Alten Kirche dokumentieren, dass bereits die Menschen der Antike eine unmittelbare Anstößigkeit des Strafwunders am Feigenbaum empfunden haben. Dabei zeigt sich anhand der vorgestellten Texte, dass die patristische Auseinandersetzung mit diesem Problem durchweg vom hermeneutischen Grundsatz der normativen Autorität des Kanons der Hl. Schrift geleitet ist. Der biblische Text in seiner überlieferten Gestalt gilt als verbindliches Zeugnis der Gottesoffenbarung. Aus diesem Grund versuchen die patristischen Exegeten, den Text aus der Gesamtüberlieferung der Bibel heraus zu erklären und als Bestandteil der Verkündigung Jesu zu verstehen.

Dagegen hat das Befremden, das diese Episode auslöst, in der Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts dazu geführt, „mittels radikaler Entstehungshypothesen den verdorrten Feigenbaum von Jesus zu trennen“[48], wie U. Luz in seinem Kommentar zu Matthäus die jüngere Forschungsgeschichte zusammenfasst. Dieses Phänomen zeigt deutlich den Wandel in den hermeneutischen Voraussetzungen der Schriftauslegung.

2. Das Wunder als Gleichnis gelesen

In einer Homilie, in der Augustinus Mt 21,18–22 auslegt, äußert er sich in grundsätzlicher Weise über die Bedeutung der Wunder Jesu: „Niemals wirkt der Herr ein Wunder nur um des Wunders willen.“[49] Deswegen verfehle die Behauptung, er habe „nur deswegen Wunder gewirkt, damit sie nichts anderes seien als Wunder“[50], die eigentliche Sinndimension des Wunders. Nach Augustinus haben die Wunder Jesu den Charakter von Zeichen *(signum):*

> Als Jesus eine Frucht am Baum suchte, zeigte er *(significavit),* dass er etwas essen wollte, aber auch, dass er noch etwas anderes suchte.[51]

47 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,26,4 (SC 100).
48 U. Luz, *Matthäus* I/3, 200. Luz gibt auf den S. 199f einen forschungsgeschichtlichen Überblick und skizziert die Lösungsansätze, mit denen versucht wurde, das Befremdliche an Jesus literar-, motiv- oder redaktionskritisch zu eliminieren.
49 Augustinus, *serm.* 98,3 (PL 38, 592).
50 Augustinus, *serm.* 98,3 (PL 38, 593).
51 Augustinus, *serm.* 98,3 (PL 38, 592).

Über das Vordergründige und Augenscheinliche hinaus weise das Wunder, das Jesus am Feigenbaum wirkte, auf eine andere Wirklichkeit hin und trage die Dimension des Zukünftigen in sich.[52]

Auf diesem hermeneutischen Hintergrund wird das Strafwunder in Mt 21,18–22 in der patristischen Exegese als ein „Gleichnis"[53] (Johannes von Damaskus) verstanden. Dabei lassen sich drei Hauptlinien der Interpretation erkennen, die in den einzelnen Auslegungen durchaus nebeneinander stehen können und von den betreffenden Autoren nicht als widersprüchlich empfunden werden: die geschichtstheologische Deutung, die im Feigenbaum ein Bild Israels sieht, die soteriologische Deutung, die den Feigenbaum als Bild der menschlichen Natur nach dem Sündenfall auslegt, und schließlich die moralische Deutung, die den Feigenbaum als Bild des Christen sieht, der über die geistliche Fruchtbarkeit seines Lebens Rechenschaft geben muss.

3. Geschichtstheologische Deutung: ein Bild für Israel bzw. Jerusalem?

In der geschichtstheologischen Deutung, die seit Origenes exegetisch entfaltet wird, steht der verdorrte Feigenbaum als ein Bild für Israel beziehungsweise für Jerusalem. Origenes stützt sich bei seiner Interpretation auf Apg 13,46 und zeichnet dabei folgenden Grundgedanken: Obgleich das Wort Israel zuerst verkündet wurde, hat Israel das Wort zurückgestoßen, so dass sich die Apostel den Heiden zuwandten. Wie der Feigenbaum Jesus die Frucht „verweigerte", so verweigerte die Synagoge die „Frucht des Glaubens" (Gal 5,22) an Jesus Christus und wurde somit zum „dürren Volk Israel".[54]

In diesem Zusammenhang spielt die Interpretation der üblicherweise mit „in Ewigkeit" übersetzten Wendung εἰς τὸν αἰῶνα eine wichtige Rolle. Der griechische Begriff αἰών wird im Neuen Testament in drei Bedeutungsvarianten verwendet: Erstens Ewigkeit im Sinne einer unendlichen Dauer, zweitens die kosmische Dimension der Zeit von der Schöpfung bis zur Vollendung, drittens eine bestimmte begrenzte Zeit.

Origenes erschließt den Begriff αἰών im Kontext von Röm 11,13–26. Auf diese Weise ergänzt er – im Unterschied zu vielen anderen Autoren – die Identifizierung des zur Unfruchtbarkeit verurteilten Feigenbaums mit der Synagoge durch das Bild vom Ölbaum und seiner bleibenden Wurzelkraft und relativiert dadurch den Fluch der Unfruchtbarkeit in zweifacher Hinsicht. Zunächst bezogen auf die Zeit: „Bis die

52 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,3 (PL 38, 555f).

53 Johannes von Damaskus, *hom.* 2 (PG 96, 580).

54 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 561f); ders., *or.* 3,31,7 (GCS 3); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844); Maximus Confessor, *qu. Thal.* 20 (CC.SG 7); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 191); Ambrosius von Mailand, *Lc.* 7,14,172 (CCL 14); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,6 (SC 258); Gregor der Grosse, *ep.* 10,21 (CCL 140A); Apollinaris von Laodizea, *in Mt fragm.* 109 (TU 61, 36).

Fülle der Völker eingegangen ist“[55] (Röm 11,25), bleibt der Baum Israel unfruchtbar. Damit erhält der griechische Begriff αἰών die Bedeutung von „Weltzeit”. Die zweite Relativierung, die ebenfalls theologisch bei Paulus grundgelegt ist, liegt in der heilsgeschichtlichen Funktion der Verdammung des Feigenbaums: Dass Israel den Messias ablehnt, ist die Voraussetzung zur Einbeziehung der Heiden in das Volk Gottes. Dieses Motiv spielt auch in der Auslegung der folgenden Perikope, Mt 21,23–27, eine wichtige Rolle, insbesondere bei Hilarius von Poitiers.[56]

Hieronymus greift diesen Gedanken in seinem *Matthäuskommentar* auf und erklärt die doppelte Bedeutung des griechischen Begriffs αἰών: er könne mit *sempiternum* oder mit *saeculum* übersetzt werden;[57] im ersten Fall wäre es eine Verurteilung „in Ewigkeit“, im zweiten Fall nur für die Dauer dieser „Weltzeit“. Mit dem Zitat aus Ijob 14,7, „es gibt Hoffnung für den Baum“ *(est arbori spes)* verweist Hieronymus deshalb auf Röm 11,25: die Hoffnung Israels wird sich erfüllen, wenn sich die Fülle der Völker zu Christus bekehrt hat.[58] Es geht also nicht um eine kategorische Verwerfung Israels, sondern um den Versuch, die heilsgeschichtliche „Rolle“ jenes Teils des Volkes Israel zu erfassen, der den Glauben an Christus nicht angenommen hat.

Unter historischem Aspekt sieht Origenes den verdorrten Feigenbaum auch als eine prophetische Symbolhandlung, mit der Jesus die Zerstörung Jerusalems durch die Römer anzeigt. In diesem Kontext steht der Feigenbaum als Bild für die Stadt Jerusalem.[59]

Bei Augustinus spielt das Motiv von der „Frucht des Glaubens“ (Gal 5,22) eine besondere Rolle. Anhand dieses Stichworts sieht er in den Blättern des Feigenbaums die „Worte des Gesetzes“ und in den fehlenden Früchten die „guten Werke“. Mit dieser Allegorese beschreibt er den Zustand der Synagoge, die, weil sie den Glauben an Christus nicht angenommen habe, auch nicht die Früchte des Glaubens zeitigen könne.[60] Dabei beschreibt Augustinus den geschichtlichen Prozess der Ablehnung des Evangeliums durch Israel, wie ihn die neutestamentlichen Schriften dokumentieren, durchaus differenziert. Im Blick auf die Notiz in Apg 2,41, die davon berichtet, dass auf die Predigt der Apostel hin mehrere Tausend Juden zum Glauben an Christus kamen, ist sich Augustinus der Tatsache bewusst, dass die Kirche in ihren Anfängen keine reine Heidenkirche war, sondern dass das Volk Israel als

55 Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 562). Zu Origenes’ Deutung von Röm 11,25 im *Römerbriefkommentar* vgl. F. Coccini: Paul and the Destiny of Israel in Origen’s Commentary on the Letter to the Romans, in: T. Nicklas/ A. Merkt/ J. Verheyden (Hgg): Ancient Perspectives on Paul. Göttingen 2013, 279–296, hier: 292–295.

56 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 58,11 (CSEL 22).

57 Der lateinische Text der zweisprachigen kritischen Edition des Nestle-Aland entscheidet sich für *sempiternum.*

58 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 191).

59 Vgl. Origenes, *or.* 3,31,7 (GCS 3).

60 Vgl. Augustinus, *serm.* 98,3 (PL 38, 593); ders., *en. Ps.* 138,18 (CSEL 95/4); *en. Ps.* 126,16 (CSEL 95/3).

erstes „Frucht gebracht“ hat.[61] Deshalb übersteigt Augustinus seine geschichtstheologische Deutung, in der er den unfruchtbaren Feigenbaum mit der Synagoge identifiziert, auch zu einer Interpretation, in der er den Feigenbaum als Symbol des getauften Menschen schlechthin und des Verhältnisses von Glaube und Werken in seinem Leben betrachtet.[62] Die meisten patristischen Auslegungen kennen ebenfalls dieses Interpretationsmodell, das nicht bei der geschichtstheologischen Erklärung stehen bleibt, sondern den Feigenbaum als ein Bild für die geistliche Unfruchtbarkeit des Menschen deutet.

Als eine Ausnahme muss in diesem Zusammenhang allerdings Ambrosius von Mailand erwähnt werden, der sich in seinem *Kommentar zum Lukasevangelium* im Rahmen seiner Auslegung des Gleichnisses vom Feigenbaum (Lk 13,6–8) auf Mt 21,19 bezieht. „Manche“, so Ambrosius mit einem Bezug auf Auslegungen, die ihm bekannt sind, „erblicken im Feigenbaum allegorisch nicht ein Sinnbild der Synagoge, sondern der Schlechtigkeit und Ruchlosigkeit.“[63] Diese Interpretation sei zwar nicht falsch, aber seiner Ansicht nach doch zu allgemein und unspezifisch.[64] Ambrosius versteht den Feigenbaum als Chiffre für die Synagoge beziehungsweise für die Juden und ihre heilsgeschichtliche Rolle und konzentriert seine Auslegung ganz auf diesen Zusammenhang.[65]

Die Deutung des unfruchtbaren Feigenbaums als Bild der Synagoge, die Ambrosius für die angemessenste hält, ist dagegen in einigen anderen patristischen Texten jedoch nicht unumstritten. Ausdrücklich abgelehnt wird sie von Severianus von Gabala, und auch bei Johannes Chrysostomus spielt sie in der Homilie über Mt 21,18–22 keine Rolle.

Severianus fasst die ihm bekannten Auslegungen der Stelle zusammen und begründet seine eigene Deutung folgendermaßen:

> Viele Interpreten haben jenen Baum auf die Synagoge der Juden hin gedeutet, zu der der Herr kam, und sie sagen, dass er an ihr die Frucht des Glaubens gesucht habe; gefunden habe er an ihr aber nur, gleichsam als Blätter, die Worte der Propheten und des Gesetzes. Deswegen habe er den Baum verdorren lassen mit dem Wort: Niemals in alle Ewigkeit soll aus dir eine Frucht hervorgehen! Ich wage, meine Freunde, dieser Auslegung zu widersprechen: Dies ist nämlich nicht die wahre und richtige Bedeutung! Wie könnte der Herr denn etwas verflucht haben, der doch sagt: „Segnet und verflucht nicht“ [vgl. Röm 12,14]? Wie könnte der denn die Synagoge verfluchen und sie verdorren lassen, der sagt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um zu vernichten, sondern heil zu machen, was verloren war.“ [Lk 9,56; Lk 19,10]? (…) Diese Synagoge hat doch einen solch fruchtbaren und

61 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,1 (PL 38, 554).

62 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 126,16 (CSEL 95/3); *en. Ps.* 34 *serm.* 2,2 (PL 36, 334); *serm.* 89,3 (PL 38, 556); *qu. eu.* 2,39 (CCL 44B).

63 Ambrosius von Mailand, *Lc.* 7,14,172 (CCL 14).

64 Vgl. Ambrosius von Mailand, *Lc.* 7,14,172 (CCL 14).

65 Vgl. Th. Graumann: *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand.* Berlin/ New York 1994 (PTS 41), 362–369.

süßen Zweig hervorgebracht: Paulus! Und wir kennen zahlreiche andere, die sich aus der Synagoge bekehrt haben: Stephanus (…), Aquila und Priscilla und noch viele andere, deren Namen ich wegen der Menge an Worten nicht aufzählen möchte. (…) Gott hat sein Volk nicht verworfen [vgl. Röm 11,1f]. (…) Wenn die Juden zu Feinden Gottes geworden sind, dann sind sie es für uns geworden, damit wir aufgrund ihres Unglaubens die Barmherzigkeit empfangen können, wie Paulus bezeugt. [vgl. Röm 11,28].[66]

Severianus führt zwei Argumente an, die er dem neutestamentlichen Zeugnis entnimmt: Erstens könne der verfluchte Feigenbaum nicht Bild des jüdischen Volkes sein, weil das paulinische Axiom gelte: Gott hat sein Volk nicht verworfen (vgl. Röm 11,1f). Diese Haltung zeige sich im Wirken Jesu, der das Verlorene sucht, um es zu heilen, nicht, um es zu vernichten (vgl. Lk 9,56; 19,10). Zweitens bezeugen die Schriften des Neuen Testaments, dass aus der Synagoge sehr wohl Früchte hervorgegangen sind: die ersten Christen waren Juden.

Auch Johannes Chrysostomus hält die Ansicht für problematisch, es werde, „wie einige meinen, auf das Gesetz angespielt“[67]: Wenn man zudem den Hinweis des Markusevangeliums beachte, es sei „nicht die Zeit für Feigen“ gewesen, dann könne man wohl kaum den Baum als ein Bild des Gesetzes betrachten. In theologischer Hinsicht sei die „Frucht des Gesetzes“ nichts anderes als der Glaube, „und für diese Frucht war es damals Zeit, und sie wurde auch gezeitigt“[68]. Der in weiten Bestandteilen auf Ephraem zurückgehende *Kommentar zum Diatessaron* liefert eine Ergänzung zu diesem Gedanken: Gott wurde „in der Fülle der Zeit“ Mensch (vgl. Gal 4,4), deshalb könne nicht vom falschen Zeitpunkt die Rede sein, wenn es um den Glauben als Frucht des Gesetzes geht.[69]

Als Hintergrund dieser Deutung muss wohl die Ansicht des Chrysostomus betrachtet werden, dass das Strafwunder überhaupt keine allegorische Dimension besitzt, sondern allein als ein Zeichen der Macht Jesu verstanden werden sollte, mit dem er seinen Jüngern angesichts der bevorstehenden Passion Zuversicht zu geben beabsichtigte.[70] Dabei betont Chrysostomus, dass sich der Mangel an Früchten

66 Severianus von Gabala, *hom. de fico* (PG 59, 587f).
67 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,1 (PG 58, 634).
68 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,1 (PG 58, 634).
69 Ephraem, *comm. in Diat.* 16,4 (McCarthy, 244).
70 Die Deutung dieses Wunders als reines Demonstrationswunder ohne Strafcharakter wurde von Calvin (II 184) wieder aufgegriffen und begegnet auch in Interpretationen des 20. Jh., vgl. U. Luz, *Matthäus* I/3, 200 Anm. 19. S. Talabardon, die in ihrer rezeptionsgeschichtlichen Studie *Unterm Feigenbaum* auch einige Auslegungen aus der patristischen Zeit darstellt, vermutet als Grund für die nicht-allegorische Deutung des Feigenbaums bei Chrysostomus – wohl zu Recht – die konsequente Treue zu seinen hermeneutischen Prinzipien, vgl. S. Talarbardon: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema.* Würzburg 2011, 66. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine Ablehnung der Deutung, die die Israel-Symbolik des Feigenbaums in den Blick nimmt, in den Vordergrund der Exegese gerückt. Im Unterschied zu den vorgestellten patristischen Deutungen stützt sich der Standpunkt einiger Exegeten unsrer Zeit offensichtlich nur auf ein einziges Argument, nämlich den – keineswegs

lediglich aus der Sicht der Jünger als Grund der Verfluchung darstellt, denn „die Evangelisten berichten ja vielfach aus der Perspektive der Jünger“[71]. Chrysostomus versucht also, zwischen der Perspektive der Jünger auf das Geschehen und der eigentlichen Absicht Jesu zu unterscheiden.[72]

4. Soteriologische Interpretation

Die Deutung der Verfluchung des Feigenbaums als soteriologisches Zeichen bildet den Schwerpunkt der Auslegungen bei Johannes von Damaskus und Severianus von Gabala; Anklänge an dieses Motiv finden sich auch in den Schriften Augustins.[73] Der Umstand, dass in der Paradieseserzählung ausdrücklich von den Blättern des Feigenbaums die Rede ist (vgl. Gen 3,7), erklärt die assoziative Verbindung, die diese Autoren mit dem Feigenbaum in Mt 21,18–22 herstellen. Sie kommt ebenfalls in den Taufkatechesen des Cyrill von Jerusalem zum Tragen. Cyrill sieht im Feigenblatt aus Gen 3,7 die erste Sünde des Menschen und deren Konsequenz, die Vertreibung aus dem Paradies, symbolisch verdichtet, während Jesus am Feigenbaum seine Zeichenhandlungen abschließt, mit denen er den Anbruch der Gottesherrschaft und das Ende des Exils der Menschheit kundtut. Feigenblatt und Feigenbaum sind somit in einer typologischen Beziehung miteinander verknüpft: Im Feigenblatt verwirklicht sich die Strafe, die der erste Mensch auf sich gezogen hat, im Feigenbaum, der verdorrt, wird die Strafe aufgehoben.[74]

In der soteriologischen Interpretation gilt der Feigenbaum als Symbol der menschlichen Natur in ihrem Zustand nach dem Sündenfall.[75] Zur gesunden Natur gehörten die süßen Früchte, die Tugenden (ἀρετή); doch aufgrund der Ursprungssünde „kommt aus den Menschen kein Heil und keine Tugend aus den Kräften des Menschen“[76]. Lediglich „bittere“ Blätter gehen aus diesem Feigenbaum hervor. Johannes von Damaskus bezeichnet die Blätter als Bild für die „Sorgen und Nöte des Lebens“[77]. Adam und Eva waren im Paradies nackt, „allein bekleidet mit Gottes

als unumstritten zu bezeichnenden – Befund, dass der Feigenbaum in den übrigen Texten der Bibel „in keiner Weise eine konventionalisierte Metapher für Israel“ sei: Vgl. M. Konradt: *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium.* Tübingen (WUNT 215) 2007, 257: dort weitere Belege für das Argument, mit dem die Israel-Symbolik zurückgewiesen wird. U. Luz, *Matthäus* I/3, 201, formuliert den biblischen Befund dagegen noch eher vorsichtiger: „Man kann also hier *nicht ohne weiteres* von einer konventionalisierten Metapher mit einer festen Bedeutung sprechen.“

71 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,1 (PG 58, 633).

72 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,1 (PG 58, 633f).

73 Vgl. Johannes von Damaskus, *hom.* 2 (PG 96, 576–589); Severianus von Gabala, *hom. de fico* (PG 59, 585–590); Augustinus, *Io. eu. tr.* 7,21,2 (CCL 36); ders., *en. Ps.* 31 *serm.* 31,2,9 (CSEL 93/1b).

74 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,18 (Reischl/ Rupp).

75 Vgl. Johannes von Damaskus, *hom.* 2,1 (PG 96, 580).

76 Johannes von Damaskus, *hom.* 2,3 (PG 96, 582).

77 Johannes von Damaskus, *hom.* 2,3 (PG 96, 580).

Gnade (χάρις)"[78], und führten deshalb ein Leben in „Einfachheit", das natürlich und „ungekünstelt" (ἀτέχνος) war.[79] An die Stelle der paradiesischen Nacktheit sei das Kleid aus Sorgen, Nöten und Sünden getreten, mit dem der Mensch sich bedeckte und mit dem er sich vor Gott verbergen wollte. Indem Jesus den Baum verdorren ließ, so dass die Blätter welkten, stellte er die ursprüngliche Bekleidung der Seele wieder her: SEVERIANUS spricht in diesem Zusammenhang vom „engelgleichen Leben", von der „Freude des Paradieses" und dem „Kleid der Unsterblichkeit".[80]

Die soteriologische Deutung kennt den Feigenbaum auch noch als Bildspender für eine weitere Wirklichkeit: SEVERIANUS betrachtet den Feigenbaum als das „Nest der Schlange"[81], von wo aus sie ihren tödlichen Angriff auf den Menschen ausführte. Vor der Menschwerdung Gottes in Christus habe dieser Baum den Tod als Frucht gebracht. Durch die Erlösung des Menschen im Kreuzesgeschehen verdorrte der Baum des Todes. Insofern stellt die Verfluchung des Feigenbaums am Vorabend der Passion sinnbildlich die Erlösung des Menschen dar: Jesus lässt den Baum verdorren, so dass er in Ewigkeit keine tödliche Frucht mehr bringt.[82] Der Feigenbaum wirft bildlich den „Schatten des Todes" (vgl. Mt 4,16; Lk 1,79) über den Menschen. AUGUSTINUS und SEVERIANUS verstehen darum ganz in diesem Sinn den Akt der Jüngerberufung: Nathanel saß unter einem Feigenbaum und wurde aus dessen Schatten weg berufen (vgl. Joh 1,48);[83] Zachäus saß auf einem Maulbeerfeigenbaum und löste sich auf Jesu Ruf hin aus dieser Position (vgl. Lk 19,4f):[84] Die Nachfolge Jesu führte beide aus dem Machtbereich des Todes hinaus.

5. Moralisch-ethische Auslegung

Die moralisch-ethischen Deutungen sehen im Feigenbaum ein Bild für den einzelnen Christen, der Jesus Rechenschaft über die geistliche Fruchtbarkeit seines Lebens geben muss. Diese Interpretation nimmt in den patristischen Auslegungen den breitesten Raum ein. Sie knüpft sowohl an Motive aus der geschichtstheologischen als auch aus der soteriologischen Deutung an.

Der Baum wird hier als Bild für den getauften Christen verstanden, der mit dem Anspruch konfrontiert wird, unter dem er in der Nachfolge Jesu steht.

Das Stichwort „Früchte" führt ORIGENES zu Gal 5,22f und den dort aufgeführten „Früchten des Geistes", Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte,

78 JOHANNES VON DAMASKUS, *hom.* 2,3 (PG 96, 582).

79 Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, *hom.* 2,3 (PG 96, 580). Möglicherweise kann der Begriff ἀτέχνος auch im Sinn einer gewissen Kulturkritik verstanden werden. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961, 257, gibt diese Passage als Beleg für die Bedeutung *„artless, unsophisticated"* an.

80 Vgl. SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 588).

81 SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 588).

82 Vgl. SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 589).

83 Vgl. AUGUSTINUS, *Io. eu. tr.* 7,21,2 (CCL 36); SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 588).

84 Vgl. SEVERIANUS VON GABALA, *hom. de fico* (PG 59, 588).

Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung.[85] Wenn das Gleichnis vom Feigenbaum auf den einzelnen Glaubenden oder auf die Kirche bezogen wird, geht es bei der Frucht, nach der Jesus sucht, und die er nicht findet, um diese in Gal 5,22 genannten christlichen Tugenden, inneren Haltungen und tatkräftigen Lebensvollzüge.[86] Der unfruchtbare Feigenbaum erscheint somit als ein Bild für den „unfruchtbaren“ Christen. Origenes weiß, dass sich „innerhalb der Kirche solche finden, die zwar seit langer Zeit den Namen des Glaubens tragen und den Anschein erwecken, dass sie lebendig sind, die aber doch ganz verdorrt sind“[87].

In seinem *Kommentar zu Matthäus* stellt Ps.-Chrysostomus den „Früchten“ aus Gal 5,22 die Anzeichen der Unfruchtbarkeit gegenüber, die er in 2 Tim 3,2–5 aufgezählt findet: „Die Menschen werden selbstsüchtig sein, habgierig, prahlerisch, überheblich, bösartig, ungehorsam gegen die Eltern, undankbar, ohne Ehrfurcht, lieblos, unversöhnlich, verleumderisch, unbeherrscht, rücksichtslos, roh, heimtückisch, verwegen, hochmütig, mehr dem Vergnügen als Gott zugewandt: Den Schein der Frömmigkeit werden sie wahren, doch die Kraft der Frömmigkeit werden sie verleugnen.“ (2 Tim 3,2–5)[88]

Die aktualisierende Deutung des unfruchtbaren Feigenbaums als Bild für den Christen, dessen Glaubensbekenntnis sich im Alltag nicht bewährt, lässt sich von Origenes bis in die Schriften des Maximus Confessor im 7. Jahrhundert verfolgen. Maximus kennt Christen, „die in ihrem Verhalten Frömmigkeit vortäuschen, aber ohne Gerechtigkeit“[89] leben. Unter den Früchten des Geistes aus Gal 5,22 nimmt die Gerechtigkeit (δικαιωσύνη) in den allegorischen Deutungen einen besonderen Platz ein. Das kommt vor allem bei Origenes und Ps.-Chrysostomus zum Tragen: Weil Jesus „Hunger nach Gerechtigkeit hat“[90], will er „immer in dem Gerechten an den Früchten des Geistes teilhaben“[91]. Der Gerechtigkeitsbegriff bedeutet hier mehr als nur das antike Tugendideal, insofern als die δικαιωσύνη im patristischen Verständnis gemäß 1 Kor 1,30 „Wesensbezeichnung Christi“[92] ist und der Mensch durch die Gerechtigkeit Anteil an Christus gewinnt. Im Kommentar zum Römerbrief zeigt Origenes sehr klar, dass ethisches Verhalten in christlichem Sinn nicht losgelöst von der Beziehung des handelnden Menschen zu Christus verstanden werden kann:

> Wenn man zum Beispiel bei Gericht für den Mächtigen Partei ergreift oder dem Freund zuliebe die Wahrheit unterdrückt, erweist man weder der Gerechtigkeit noch der Wahr-

85 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,27.29 (GCS 40/2, 565.572).
86 Zur differenzierten Darstellung der patristischen Exegese zu Gal 5,22 vgl. M. Meiser: *Galater.* Göttingen 2007 (Novum Testamentum Patristicum Bd. 9) 278–282.
87 Origenes, *comm. in Mt* 16,27 (GCS 40/2, 567).
88 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 845).
89 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 20 (CC.SG 7).
90 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844).
91 Origenes, *comm. in Mt* 16,27 (GCS 40/2, 565).
92 Origenes, *Rom.* 2,5 (FC 2/1, 196f).

> heit die gebührende Ehre, sondern entehrt die Gerechtigkeit und schmäht die Wahrheit. Da nun Christus die Gerechtigkeit, Heiligung und Wahrheit ist, gleicht solch ein Mensch denen, die Christus mit Ruten gepeitscht und ihm ins Angesicht gespuckt, die sein Haupt mit einem Stock geschlagen und ihm eine Dornenkrone aufgesetzt haben. … Wer der Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und allem, was Wesensbezeichnung Christi ist, angemessene Ehre erweist und dafür Mühe aufwendet, der ehrt den Vater und den Sohn.[93]

In den Schriften Augustins begegnet häufig der Gedanke vom Gegensatz zwischen der Menge an Worten und dem Mangel an Taten. Ein Christ erweise sich als unfruchtbar, wenn seine Worte *(verba)* keine Entsprechung in seinen Taten *(facta)* finden.[94] Hieronymus qualifiziert die Worte als bloßen „Schmuck", sofern sie – wie die Blätter am Baum – die Abwesenheit von „Wahrheit in den Taten" nur verdecken.[95]

Verbreitet ist die Vorstellung, dass die Verfluchung des Feigenbaums den Charakter einer Warnung hat.[96] Am deutlichsten kommt dieser Gedanke in einer Predigt Augustins zum Ausdruck. Augustinus greift bei seiner Erklärung auf die pädagogische Erfahrung zurück, dass Furcht zur Besserung führt *(terror corrigat)*:[97] Jesus habe den Baum nicht verflucht, weil es ihm um die Verdammung des Baumes ging, sondern um eine zeichenhafte Warnung für die Menschen.[98] Cyrill von Jerusalem stellt in diesem Sinn in seinen *Taufkatechesen* den verdorrten Feigenbaum als ein Kontrastbild zu dem geistlich fruchtbaren Leben hin, auf das sich die Katechumenen vorbereiten sollen.[99]

Nach Origenes gibt es im christlichen Leben keine Grauzone zwischen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit: Wer keine Frucht vorweisen kann, wird „sofort verdorren und auch noch den Schein des Gläubigseins verlieren"[100]. In diesem Zusammenhang spielt der Standort des Feigenbaums, nach Mt 21,19 „am Weg", eine besondere Rolle, insofern als er für die Unfruchtbarkeit des Baums nicht bedeutungslos zu sein scheint. Origenes bringt die Angabe „am Weg" mit dem Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3–8.18–23) in Verbindung; dort spricht Jesus davon, dass der Samen, der auf den Weg fällt, von den Vögeln aufgepickt wird und nicht zu einer fruchtbringenden Pflanze heranwachsen kann.[101] Aus der alltäglichen Erfahrung stammt die Bemerkung des Ps.-Chrysostomus, dass es für einen Baum, der unmittelbar an einer Straße steht, sehr schwer sei, seine Früchte bis zur Ernte-

93 Origenes, *Rom.* 2,5 (FC 2/1, 196f).
94 Vgl. Augustinus, *en. Ps. 103 serm.* 3,11 (PL 37, 1367f); *en. Ps. 34 serm.* 2,2 (PL 36, 334).
95 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 190).
96 Vgl. Leo der Grosse, *tract.* 18,3 (CCL 138); Ambrosius von Mailand, *Lc.* 8,5,51 (CCL 14); Cyrill von Jerusalem, *catech.* 1,4 (Reischl/ Rupp).
97 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,1 (PL 38, 553).
98 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,3 (PL 38, 555f).
99 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 1,4 (Reischl/ Rupp).
100 Origenes, *comm. in Mt* 16,27 (GCS 40/2, 567).
101 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,27 (GCS 40/2, 567).

zeit reifen zu lassen.[102] Offenbar denkt Ps.-Chrysostomus daran, dass Passanten die Früchte stehlen und im Vorbeigehen abreißen. Im übertragenen Sinn entspricht der Baum am Rand der Straße dem Christen im Trubel dieser Welt. Für den „glaubenden Menschen“ *(homo fidelis)* erweise es sich als ausgesprochen schwierige Herausforderung, in den Versuchungen dieser Welt seine „Gerechtigkeit bis zum Ende unversehrt zu bewahren“[103]. Die Nähe und unmittelbare Berührung mit der „Straße“ verführe ihn dazu, nach den (Un-)Werten und Zwängen dieser Welt zu leben *(secundum mundum vivere)*. Ein solches Leben bleibt unfruchtbar.[104]

Origenes scheint der einzige altkirchliche Exeget zu sein, der sich mit der Frage nach einer möglichen Aktualisierung der markinischen Notiz, es sei „nicht die Zeit für Feigen“ gewesen, beschäftigt:[105] Die „Früchte des Geistes“ (Gal 5,22) haben alle ihre eigene Zeit, aber es gibt Situationen und Umstände im Leben, die von sich aus die Liebe und Freude etc. nicht fördern, sondern den Menschen zu gegenteiligem Verhalten provozieren. Origenes meint damit „Versuchungen“ jeder Spielart, wobei er zwei große Bereiche voneinander unterscheidet: Einerseits gehe es um das Glaubenszeugnis nach außen, das heißt, wenn in der Situation der Christenverfolgung das klare Bekenntnis zu Christus bis hin zum Martyrium als Frucht gefordert sei. Anderseits gehe es auch um das Glaubenszeugnis nach innen, das in einem lauteren und aufrichtigen Leben Frucht zeitige. Origenes verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der σωφροσύνη, wobei diese Tugend im christlichen Verständnis eine eigene Prägung bekommen hat: gemeint ist die „Keuschheit“.[106] Origenes versteht das christliche Leben als ein Training, das darauf angelegt ist, in jeder Versuchung die entsprechende Frucht bringen zu können. Wer nicht „übt“, sondern das Bekenntnis nur auf den Lippen führt, entpuppt sich dann, wenn es darauf ankommt, als ein toter Baum. Dies geschieht in der Konfrontation mit dem Wort Gottes, das die Wahrheit ans Licht bringt und bewirkt, dass demjenigen, der keine Früchte vorweisen kann – bei Augustinus gilt offensichtlich schon der aufrichtige Wille als Frucht[107] – auch noch „genommen wird, was er zu haben scheint“[108] (vgl. Mt 25,29; Lk 8,18).

Den Menschen mit dem Wort Gottes und seinem Anspruch zu konfrontieren, ist nach Origenes die Aufgabe der Jünger bzw. der Verkünder des Evangeliums, die die Menschen „durch das Wort erforschen“ sollen und aufdecken, ob einer Frucht trägt oder „von Christus leer“[109] ist. Origenes begründet das Fruchtbringen zur

102 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 845f).
103 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 845f).
104 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 844).
105 Da die Markusstelle in die Auslegung der matthäischen Perikope integriert ist und für das Verständnis der Perikope bei Origenes relevant, scheint mir der Hinweis auf diese Auslegung im Rahmen des Matthäus-Projekts angemessen.
106 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,27 (GCS 40/2, 568). Zum Bedeutungsspektrum von σωφροσύνη vgl. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* 1370.
107 Vgl. Augustinus, *serm.* 98,3 (PL 38, 592).
108 Origenes, *comm. in Mt* 16,27 (GCS 40/2, 569).
109 Origenes, *comm. in Mt* 16,28 (GCS 40/2, 570).

unerwarteten Zeit als eine spezifisch christliche Aufgabe, indem er diesen Gedanken mit entsprechenden Bibelstellen in Verbindung bringt und so den christlichen Tugendbegriff entwickelt. Seine Vorgehensweise lässt sich anhand der Beispiele „Liebe“ und „Freude“ verdeutlichen: Als erste Frucht des Geistes nennt Paulus in Gal 5,22 die Liebe. Die Liebe habe dann „ihre Zeit, wenn es nicht schwer fällt, die Frucht davon zu bringen, dass man geliebt wird“[110]. Das sei eine übliche Verhaltensweise und kein christliches Proprium (vgl. Mt 5,46). Die Frucht „Liebe“ zu zeitigen, wenn „nicht Feigenzeit“ ist, geschieht dann, wenn man jemanden nicht hasst, der sich hassenswert verhält, sondern ihn liebt, und sich so „als Kind dessen erweist, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen lässt“[111] (vgl. Mt 5,45). Die Feindesliebe ist also eine solche Frucht, die nur im Heiligen Geist gezeitigt werden kann. Origenes betont ausdrücklich, dass der Mensch diese Frucht nicht aus eigener Kraft, sondern nur „durch die Hilfe des Logos“[112] bringen kann.

Für die Freude als Frucht des Geistes gelte die Aufforderung aus 1 Thess 5,16: „Freut euch zu jeder Zeit!“, das bedeutet für Origenes, dass ein Christ aus der Freude lebt, auch dann, wenn „die Umstände zu Trauer, Mutlosigkeit und Unzufriedenheit reizen“[113].

Eine innerhalb der patristischen Auslegungen nicht häufig anzutreffende, sehr konkrete, auf den praktischen Alltag bezogene Deutung bietet Leo der Grosse (400–461) in einer Predigt, die er aus Anlass des Dezemberfastens gehalten hat.[114] Leo möchte seine Hörer zu mehr karitativem Engagement auffordern. Deshalb verknüpft er das Stichwort vom „Hunger“ Jesu (Mt 21,18) mit dem Jesuswort aus der Gerichtsrede Mt 25,40: „Ich war hungrig, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben.“ Der Feigenbaum bleibt dabei als Bildspender für den Christen bestehen, aber im Unterschied zu den anderen Auslegungen, in denen Jesus als der Herr die Frucht des Glaubens einfordert, tritt in Leos Predigt Jesus in Gestalt des hungernden Nächsten entgegen. Die Konfrontation mit dem Armen und sozial Benachteiligten wird zur Bewährungsprobe und zum Prüfstein christlichen Lebens. Asketische Übungen und Beten lassen den Menschen nur dann zu Gott hin wachsen, wenn der „Boden der Herzen in mystischer Weise bestellt“ wird „durch Almosen und andere Werke der Barmherzigkeit“[115].

Anklänge an diese sozialkritische Deutung finden sich auch im *Kommentar zum Diatessaron,* in dem sich eine Vielzahl, zum Teil einander widersprechender Deutungen, findet: Neben den Interpretationen des Strafwunders als Zeichen der „Macht seiner Gottheit“[116], als prophetische Symbolhandlung, mit der Jesus das johanneische Tempelwort (Joh 2,19f) kommentiert und die Zerstörung des Tempels

110 Origenes, *comm. in Mt* 16,29 (GCS 40/2, 572).
111 Origenes, *comm. in Mt* 16,29 (GCS 40/2, 573).
112 Origenes, *comm. in Mt* 16,29 (GCS 40/2, 573).
113 Origenes, *comm. in Mt* 16,29 (GCS 40/2, 573).
114 Vgl. Leo der Grosse, *tract.* 18,3 (CCL 138).
115 Leo der Grosse, *tract.*18,3 (CCL 138).
116 Ephraem, *comm. in Diat.* 16,3 (McCarthy, 243f).

anzeigt,[117] auch als Bild und Gleichnis für die Stadt Jerusalem, die ihn ablehnt,[118] enthält der Ephraem zugeschriebene Kommentar auch die Begründung, dass „für die Witwen und Waisen nichts übrig gelassen“[119] wurde. Ephraem bezieht sich hier auf die Forderungen des Gesetzes Dtn 24,19–22 und Lev 19,9f, wonach etwas von der Ernte für die sozial Schwachen übrig bleiben sollte. Der fruchtlose Feigenbaum symbolisiert somit die Zuwiderhandlung gegen das Gesetz beziehungsweise seine Nichterfüllung.[120]

6. Ekklesiologische Deutung

Vom Gedanken geleitet, der in Gal 5,23 gründet, dass nämlich die Frucht durch ein „Leben im Geist“ hervorgebracht wird, findet Augustinus zu einer ekklesiologischen Aktualisierung der Unfruchtbarkeit des Feigenbaums: Leben im Geist bedeutet Einheit mit Christus; diese Einheit artikuliert sich wiederum in der kirchlichen Einheit. Für Augustinus bedeutet diese Schlussfolgerung, dass ein Christ nur in der Einheit mit der Kirche Frucht bringen kann. Von daher bezieht er die Unfruchtbarkeit auf die Häretiker und Schismatiker seiner Zeit. Der verdorrte Feigenbaum steht bei Augustinus als Bild für die zerbrochene kirchliche Einheit.[121]

Mt 21,21–22

Jesus antwortete ihnen: Amen, das sage ich euch: Wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, dann werdet ihr nicht nur das vollbringen, was ich mit dem Feigenbaum getan habe; selbst wenn ihr zu diesem Berg sagt: Hebe dich empor, und stürze dich ins Meer!, wird es geschehen. Und alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten,wenn ihr glaubt.

Die Verse Mt 21,20–22 werden mit Ausnahme der *Matthäushomilie* des Johannes Chrysostomus völlig unabhängig von der vorausgehenden Episode interpretiert.

1. „Diesen Berg ins Meer stürzen“ – metaphorische Redeweise?

In einigen Auslegungen des Befehls an den Berg, sich ins Meer zu stürzen, spiegelt sich die Auseinandersetzung um das richtige Verständnis metaphorischer Redeweise in biblischen Texten.

117 Vgl. Ephraem, *comm. in Diat.* 16,2 (McCarthy, 243).

118 Vgl. Ephraem, *comm. in Diat.* 16,3 (McCarthy, 243f). In den darauf folgenden Abschnitten wird das Gegenteil behauptet: Der Baum könne nicht ein Bild Jerusalems sein (16,4) und das Wunder sei kein Gleichnis, sondern ein Zeichen (16,5).

119 Ephraem, *comm. in Diat.* 16,1 (McCarthy, 243).

120 Vgl. Ephraem, *comm. in Diat.* 16,1 (McCarthy, 243).

121 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,1 (PL 38, 554).

Nach der Beobachtung Augustins gibt es in der Heiligen Schrift keine Notiz darüber, dass die Jünger im Wortsinn durch die Kraft ihres Glaubens einen Berg ins Meer gestürzt hätten.[122] Aus diesem Befund schließt Augustinus, dass hier eine bildliche Rede vorliegt. Hieronymus steht vor demselben Problem, nämlich, dass die Gegner des Christentums[123] dieses Jesuswort wörtlich verstanden haben wollen und, da sie keine Überlieferung eines entsprechenden Wunders kennen, behaupten, die Apostel hätten keinen Glauben gehabt, da sie ja auch keine Berge ins Meer gestürzt haben.[124] Für Hieronymus besteht die Lösung des Problems ebenfalls darin, das Wort als Metapher zu lesen, obgleich er sich in seiner Argumentation auch auf das hämisch vorgebrachte „wörtliche“ Verständnis einlässt. Dabei beruft er sich auf den Schluss des Johannesevangeliums, wonach eben längst nicht alle Wunder Jesu und der Jünger aufgeschrieben wurden, so dass aus der fehlenden Überlieferung nicht auf eine mangelnde Glaubwürdigkeit geschlossen werden dürfe.[125]

In der übrigen patristischen Literatur scheint sich überhaupt nicht die Frage nach der semantischen Gestalt des Jesusworts zu stellen; es wird ganz selbstverständlich bereits auf der wörtlichen Sinnebene als bildliche Rede aufgefasst.

2. Offenheit der Metapher für mehrere Deutungen

Als Metapher verstanden, wird der Berg in ganz unterschiedlicher Weise gedeutet: als Bild des Bösen, aber auch als Bild für Christus.

Origenes bestimmt die Sachebene, die in der Metapher „Berg“ eingekleidet ist, als eine „feindliche Macht, die sich gegen den Menschen erhebt“[126]. Es handelt sich bei diesem „schweren Berg der Bosheit“[127] letztlich um den Teufel selbst. Dieser wird in der Kraft des Glaubens ins Meer gestürzt. Im biblischen Kontext begegnet das Meer als der „Abgrund, in dem Gott das Haupt des Drachen zerschmettert“[128] (vgl. Ps 103,25; Ps 73,13f). Origenes bezieht diesen Vorgang auf die Ausrottung des Bösen, und zwar im Leben des einzelnen Menschen. Dies geschieht durch die Verkündigung der Lehre Jesu durch die Apostel und ihre Nachfolger.[129] Die Verkündigung des Wortes hat nach Origenes demnach eine exorzistische Wirkung. Möglicherweise denkt Origenes hier an die Katechese während der Vorbereitung

122 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,2 (PL 38, 555).

123 Hieronymus spricht hier von den „heidnischen Hunden“; in seinem Schriftstellerkatalog *De viris illustribus, praef.* 7 (Ceresa-Gastaldo, 58) begegnet eine ähnliche Formulierung: die „gegen das Christentum kläffenden Hunde“, in deren Zusammenhang Hieronymus namentlich Celsus, Porphyrius und Julian Apostata nennt.

124 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 191).

125 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 191f).

126 Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 563).

127 Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 563).

128 Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 564).

129 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 564). Eine Notiz bei Clemens von Alexandrien zu dieser Stelle nennt die (christlichen) „Gnostiker“, die an die Stelle der verstorbenen Apostel treten und den Auftrag fortführen, vgl. Clemens von Alexandrien, *strom.* 7,12 (GCS 12).

auf die Taufe. Diese Auslegung, die den Berg als Symbol des Teufels deutet und das Meer als den Abgrund, in den er durch die Kraft des Glaubens gestürzt und vernichtet wird, ist auch in den Kommentaren des vierten Jahrhunderts geläufig.[130]

Ps.-Chrysostomus setzt einen eher moralischen Akzent; er sieht im Berg ein Bild für den Hochmut *(inflatio superbiae),* für „unbewegliche und unverbesserliche Schlechtigkeit"[131].

Augustinus kennt eine heilsgeschichtliche Deutung des Bildes. Er bringt den Berg in Verbindung mit dem „Berg des Herrn" aus Jes 2,2f und der an dieser Stelle prophezeiten Völkerwallfahrt. In einer Art Umkehrung der jesajanischen Vorstellung strömen bei Augustinus allerdings nicht die Heiden zum Berg des Herrn, sondern das Heiligtum wird durch die Verkündigung der Jünger zu den Heiden gebracht: Christus ist der Berg aus Jes 2,2f, die heidnische Welt ist das Meer, in das er gestürzt wird.[132]

3. Glaube und Gebet als Merkmale christlicher Existenz

In den Auslegungen zu Mt 21,22 geht es um Fragen, die das Verhältnis von Glaube und Gebet betreffen. Thematisiert wird die existenzielle Dimension des christlichen Glaubens und seine Bedeutung als besonderes Merkmal des christlichen Lebens in einer heidnischen Umwelt.

Mit einem ausdrücklichen Hinweis auf Joh 15,5 – „ohne mich könnt ihr nichts tun" – betont Augustinus, dass die Jünger den Berg nicht aus eigener Kraftanstrengung bewegen können.[133] Ob es um die Verkündigung des Wortes geht (Clemens, Augustinus) oder um die exorzistische Kraft dieser Verkündigung (Origenes, Hilarius), stets geschieht sie „in Christus". Vor diesem Hintergrund steht auch die Auslegung von Mt 21,22: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt." Bereits Clemens von Alexandrien äußert sich klar darüber, dass „Glauben" keine rein intellektuelle Angelegenheit im Sinne eines Fürwahrhaltens bestimmter Sätze ist. Die Erfüllung aller Bitten werde vielmehr dann gewährt, wenn ein Mensch „richtig lebt" (βιοὺς ὀρθῶς) und „genau erkennt" (γιγνώσκων ἀκριβῶς)[134]. Maßstab des richtigen Lebens ist nach Clemens die „kirchliche Richtschnur" (ἐκκλησιαστικὸς κανών)[135], die das christliche Gottes-, Welt- und Menschenbild aufzeigt und den Willen Gottes erkennbar macht. Einzig ein Leben, das sich an diesem Maßstab orientiert, kann „wahrhaft heilig und fromm"[136] sein, weil es sich den Willen Gottes aneignet. Die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ist entscheidend für die Erfüllung der Bitten: „Wie Gott alles

130 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,7 (SC 258); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 191).
131 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 846).
132 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,2 (PL 38, 555).
133 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,1 (PL 38, 554).
134 Clemens von Alexandrien, *strom.* 7,12,77,4 (GCS 17, 55).
135 Clemens von Alexandrien, *strom.* 7,7,41,3 (GCS 17, 31).
136 Clemens von Alexandrien, *strom.* 7,7,41,3 (GCS 17, 31).

kann, was er will, so erhält der Gnostiker alles, worum er bittet."[137] Für CLEMENS charakterisiert das Wort Mt 21,22 das Leben eines Christen und bringt einen wesentlichen Unterschied zum Leben eines Heiden ans Licht: Die Kraft des Glaubens verleiht der christlichen Existenz eine innere Sicherheit und Zuversicht, weil sie das Leben mit dem Willen Gottes in Einklang bringt, wohingegen sich das heidnische Dasein als den Ungewissheiten des Schicksals ausgeliefert erfährt.[138] Aus der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ergibt, sich, dass der Glaubende nichts erbittet, was diesem Willen widerspricht. Positiv fomuliert ORIGENES diesen Gedanken:

> Das Gebet werde mit Verstand (μετ᾽ ἐπιστήμης) hinauf gesandt, so dass es würdig ist, erhört zu werden; und das, was wir erbitten, damit es von Gott gegeben werde, sei Himmlisches, Großes, Würdiges.[139]

In diesem Kontext zitiert ORIGENES ein außerbiblisch tradiertes Jesuswort:

> Erbittet euch die großen Gaben, und die kleinen werden euch dazu gegeben werden; erbittet euch die himmlischen Gaben, und die irdischen werden euch dazu gegeben.[140]

Unter dieser Voraussetzung bleibt das „Alles, worum ihr bittet" nicht der grenzenlosen Beliebigkeit anheimgestellt. Vielmehr müssen die Bitten eine bestimmte Qualität haben; sie müssen „würdig" sein. Nach ORIGENES lernen die Jünger durch den „Gehorsam gegenüber dem Lehrer"[141], worum sie bitten sollen.

In einigen patristischen Deutungen dieser Textstelle finden sich deshalb auch sehr konkrete Vorstellungen darüber, was der Inhalt der Bitten sein soll. In der frühchristlichen Schrift *Hirt des Hermas* wird die Erfahrung, dass Gott alle Bitten erhört, als Frucht der christlichen Erziehung im Glauben und der beständigen Umkehr dargestellt.[142] LEO DER GROSSE verweist auf Mt 21,22 im Kontext einer Fastenpredigt: die Leute sollen um die Kraft zur Umkehr und Erneuerung des Lebens bitten und können gewiss sein, dass diese Bitte von Gott erhört wird.[143]

---

137 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 7,7,41,4 (GCS 17, 31).
138 Vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *paed.* 3,12,92,4 (GCS 12).
139 ORIGENES, *comm. in Mt* 16,29 (GCS 40/2, 574).
140 ORIGENES, *comm. in Mt* 16,28 (GCS 40/2, 571). Vgl. zu diesem Agraphon vgl. W. GESSEL: *Die Theologie des Gebetes nach ‚De oratione' von Origenes.* München-Paderborn-Wien 1975, 171–177.
141 ORIGENES, *comm. in Mt* 16,28 (GCS 40/2, 571).
142 Vgl. HIRT DES HERMAS, *sim.* 6,3,6 (KAV 7).
143 Vgl. LEO DER GROSSE, *tract.* 50,1 (CCL 138).

Mt 21,23–27
– Die Vollmachtfrage

Übersicht

In den patristischen Auslegungen der Perikope Mt 21,23–27 werden die synoptischen Evangelien miteinander verglichen sowie die Einordnung der Perikope und ihre Bedeutung im Kontext des jeweiligen Evangeliums untersucht.

Die Vollmachtfrage (Mt 21,23) wird unter verschiedenen Aspekten betrachtet, wobei die Fragen nach dem Besonderen der Autorität Jesu und nach der Absicht der Fragesteller im Mittelpunkt stehen.

Die meisten patristischen Auslegungen zu Mt 21,23–27 setzen sich darüber hinaus mit der Frage auseinander, ob und weshalb Jesus eine direkte Antwort auf die Vollmachtfrage verweigerte und was er mit seiner Gegenfrage beabsichtigte.

Einige Kirchenväter nehmen die Perikope zum Anlass, um die Einstellung der religiösen Führer Israels zur Johannestaufe aus dem Überlieferungsbefund der Evangelien herauszuarbeiten. Dabei geht es allerdings nicht in erster Linie um eine historisch differenzierte Bestandsaufnahme, sondern eher darum, aus den verschiedenen Traditionen den Charakter des „Typos des Jesusgegners“ zu zeichnen.

Schließlich begegnen aktualisierende Deutungen der Perikope im Kontext von Auseinandersetzungen um die Tauftheologie.

1. Synoptischer Vergleich

1.1 Übereinstimmende Überlieferung signalisiert hohe Bedeutung

Für Origenes ist die Tatsache, dass die drei Synoptiker diese Perikope nahezu ohne Varianten überliefern, ein Hinweis darauf, dass dieser Dialog zwischen Jesus und den Hohepriestern als äußerst wichtig zu betrachten ist.[1]

Augustinus hält es ebenfalls für erwähnenswert, dass bei der Perikope Mt 21,23–27 die Parallelüberlieferungen Mk 11,27–33 und Lk 20,1–8 die Begebenheit „fast im gleichen Wortlaut ausdrücken *(totidem pene verbis)*“[2]. Nach Matthäus ereignet sich der Vorfall während des zweiten Tages des Aufenthalts Jesu in Jerusalem, während

1 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,1 (GCS 40/2).
2 *Augustinus, cons. eu.* 2,132 (CSEL 43).

Markus den Dialog offensichtlich auf den dritten Tag verlegt. Die Schilderung der Abläufe im Tempel nach Lukas, der die Zeitangabe „an einem dieser Tage“ macht, stellt nach Augustinus keinen Widerspruch zu Matthäus und Markus dar.[3] Tatian ordnet die Perikope nach dem Gleichnis vom ungerechten Richter (Lk 18,1–8) ein.[4]

1.2 Der eigentliche Bezugspunkt: Tempelaktion oder Einzug in Jerusalem

Obgleich Matthäus die Erzählung mit der Bemerkung einleitet, dass Jesus im Tempel lehrte, beziehen Johannes Chrysostomus und Prokop von Gaza die Vollmachtfrage nicht unmittelbar auf diese Lehrtätigkeit, sondern auf die Tempelaktion: Jesus soll sich für sein gewaltsames Auftreten im Tempel rechtfertigen.[5]

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* sieht im königlichen Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem unter dem Jubel der Menschen, durch den er „gepriesen wurde wie ein Gott“[6], den eigentlichen Anlass für die Vollmachtfrage.

Alle diese Deutungen verstehen die Vollmachtfrage also keineswegs als eine spontane Reaktion, die sich auf die unmittelbar gegebene Situation bezieht, sondern als einen durchdachten und geplanten Angriff auf Jesus.

Mt 21,23

Als er in den Tempel ging und dort lehrte, kamen die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes zu ihm und fragten: Mit welchem Recht tust du das alles? Wer hat dir dazu die Vollmacht gegeben?

In Mt 21,23 richten die Hohenpriester und die Ältesten eine doppelte Frage an Jesus: Sie verlangen vom ihm Auskunft sowohl über die Art als auch über den Ursprung seiner Vollmacht, in der er handelt und spricht.

1. Jesus handelt in der priesterlichen Autorität des Melchisedek

Die Frage nach der Art der Autorität Jesu begegnete bereits in einigen Deutungen der Tempelaktion. Der in diesem Kontext vorgelegte Gedanke, der – aus dem Hebräerbrief abgeleitet – in der Priesterwürde Jesu „nach der Ordnung des Melchisedek“ (vgl. Hebr 5,1–6; Hebr 7,1–10), das heißt also gerade nicht in einer ererbten Priesterschaft, die Rechtmäßigkeit seines gewaltsamen Eingreifens im Tempel sieht, wird bei Deutung der vorliegenden Perikope von Johannes Chrysostomus und dem

---

3 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,132 (CSEL 43).

4 Vgl. Tatian, *diat. (arab)* § 33 (Ciasca).

5 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,2 (PG 58, 634); Prokop von Gaza, *in Gen.* (PG 87/1, 505).

6 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).

Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* erneut aufgegriffen. Das „Recht“ Jesu, also seine Vollmacht, lasse sich weder von einer priesterlichen Abstammung herleiten noch als politisches Mandat verstehen:

> Du bist nicht aus einer priesterlichen Familie, der Hohe Rat gab dir keine Macht, Cäsar hat dir keine Ehre gegeben.[7]

Weder durch Geburt noch durch einen amtlichen Auftrag hat Jesus also die Autorität, nach der die Hohenpriester und die Ältesten in Mt 21,23 fragen. Die patristischen Exegeten versuchen damit zu zeigen, dass die Autorität Jesu sich keiner übergeordneten menschlichen Autorität verdankt, sondern ihren Ursprung einzig in seiner göttlichen Natur hat.

2. Die Absurdität der Vollmachtfrage

Origenes beobachtet, dass Jesus auf diese erste Frage überhaupt nicht antwortet, sondern sich nur auf die zweite, die Frage nach dem Ursprung seiner Vollmacht, bezieht, allerdings nicht in Form einer Antwort, sondern mit einer Gegenfrage.[8] Auf die Frage nach dem Ursprung seiner Autorität (ἐξουσία) könne es nur zwei Antworten geben: Gott oder Teufel. Mit Origenes teilt der Verfasser des *Opus Imperfectum* die Überlegung, dass die Gegner Jesu ihm bereits zu einem früheren Zeitpunkt den Vorwurf gemacht hatten, er beziehe seine Vollmacht von Beelzebul (vgl. Mt 12,42).[9] Bei jener Gelegenheit hatte Jesus diese Unterstellung ad absurdum geführt. Vor diesem Hintergrund kann Origenes die erneut gestellte Frage nach seiner Vollmacht nur als „lächerlich“ (εὐήθης)[10] beurteilen.

Zudem argumentiert Origenes, dass selbst ein Mensch, der „in der Vollmacht des Teufels die Wunder der Lüge tut“[11], sich auf diese Frage nicht eingelassen hätte beziehungsweise mit Sicherheit nicht den Teufel als Ursprung seiner Vollmacht genannt hätte, denn die Wahrheit zu sagen, sei nicht die Sache des „Vaters der Lüge“ (Joh 8,44). Insofern entbehre die Frage der Hohenpriester und Ältesten der Logik, und Jesus wollte sie mit seiner Gegenfrage dessen überführen, dass „sie gegen die rechte Vernunft und Lehre gehandelt haben“[12].

In diesem Auslegungszusammenhang zeigt sich überdies eine Eigentümlichkeit der Theologie des Origenes. Er begnügt sich nicht mit der Unterscheidung zwischen dem Ursprung der Vollmacht in Gott oder im Teufel, sondern er differenziert zwischen zwei „Ordnungen“, der guten und der bösen, innerhalb derer er ver-

7 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).
8 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,1 (GCS 40/2, 576).
9 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847); vgl. ebf. Origenes, *comm. in Mt* 17,1 (GCS 40/2, 576).
10 Origenes, *comm. in Mt* 17,1 (GCS 40/2, 578).
11 Origenes, *comm. in Mt* 17,1 (GCS 40/2, 578).
12 Origenes, *comm. in Mt* 17,1 (GCS 40/2, 577).

schieden gestufte Mächte annimmt. Er begründet diese Theorie der geistigen Wirklichkeiten mit dem Hinweis auf Kol 1,15–17. Dort ist die Rede von den Mächten guten Ursprungs, die „Throne und Herrschaften, Fürsten und Mächte". In Eph 6,2 dagegen findet Origenes einen Hinweis auf die „Geister der Schlechtigkeit in den himmlische Bereichen".[13] Jesu eigene Vollmacht, in der er Wunder wirkte und die vom Volk wahrgenommen wurde, unterscheidet sich von allen anderen, in der Heiligen Schrift erwähnten Mächten dadurch, dass sie sich keiner Vermittlung verdankt – wie etwa die Vollmacht der Propheten –, sondern ihm vom Vater selbst zuteil wurde.[14] Die Frage nach der Vollmacht hat nach Origenes also einen hohen christologischen Aussagewert.

3. Ein Autoritätskonflikt

Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* sieht die Motivation für die Vollmachtfrage unter einem eher psychologischen Gesichtspunkt. Die Hohenpriester und Ältesten seien „verstört durch seine Güte"[15] gewesen, und deshalb habe sich ihr „Neid" *(invidia),* den sie gegen Jesus hegten, in der Frage nach seiner Autorität Ausdruck verschafft. Sie seien neidisch, weil das Volk Jesus zuhörte und dadurch ihre eigene Autorität geringer wurde. Ps.-Chrysostomus drückt das Empfinden der Hohenpriester aus, indem er sie in einer fiktiven Rede zu Wort kommen lässt:

> Wir waren die Säulen des Tempels, und sieh, die ganze Kirche ruht auf ihm auf, und dass wir aufgerichtet dastehen, hat keinen Sinn mehr, denn wir haben unser Amt verloren und haben nur noch einen leeren Namen. Wir waren gleichsam die sichtbare Zunge der schweigenden Schriften, und sieh, jetzt erklingt er in der Mitte des Tempels und wir werden verachtet und müssen schweigen wie eine zerbrochene Harfe. Wir waren die Väter des Volkes, und er zeugt täglich neue Kinder, wir aber werden als unfruchtbar gefunden.[16]

Ps.-Chrysostomus stellt den Konflikt zwischen Jesus und den Hohenpriestern somit als einen Autoritätskonflikt dar, in dem es um deutlich mehr geht als nur um das Recht Jesu, im Tempel zu lehren. Da die Hohenpriester ihre Frage mit den Worten stellten: „*Wer* hat dir die Autorität gegeben?", zeigten sie, dass sie nicht davon ausgehen, dass Jesu Autorität von Gott komme, obgleich die Heilige Schrift ausdrücklich betone, dass „jede Macht" von Gott gegeben sei (vgl. Joh 3,27; Jak 1,17).[17] Zudem hätten die Hohenpriester das Zeugnis des Propheten Johannes über Jesus kennen und ernst nehmen müssen; dann hätte sich ihre Frage erübrigt.[18] Der Voll-

13 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,2 (GCS 40/2, 579).
14 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,2f (GCS 40/2, 580).
15 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).
16 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).
17 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).
18 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,2 (PG 58) mit Verweis auf Lk 3,16; Joh 1,29.34; Joh 3,31 und Mt 3,12.

machtfrage liegt nach Ps.-Chrysostomus die psychologische Einsicht zugrunde, dass niemand über einen anderen Besseres denken könne als über sich selbst:

> Jeder Mensch schätzt einen anderen wie sich selbst ein. Und keiner kann über einen anderen Besseres denken als von sich selbst. Ein Ehebrecher glaubt, dass niemand keusch ist, ein Keuscher unterstellt einem anderen nicht so leicht Ehebruch. Ein arroganter Mensch denkt, niemand sei demütig, ein Demütiger glaubt, dass niemand arrogant ist. Wenn einer nicht aus Gott Priester ist, so glaubt er auch nicht, dass irgendein Priestertum von Gott sei.[19]

Aus diesem Grund unterstellen die Hohenpriester Jesus, er beanspruche die priesterliche Hoheit über den Tempel aus demselben Motiv wie sie selbst: Ehrgeiz *(ambitio)*.[20] Dass Jesu Autorität über den Tempel von Gott stammt, können sie nicht nachvollziehen und glauben es auch nicht. Ps.-Chrysostomus nennt Kontrastbeispiele aus der biblischen Geschichte, an denen deutlich werde, welcher Respekt einer Person entgegengebracht wird, wenn die Überzeugung gegeben ist, dass sie ihre Autorität von Gott her hat: Als erstes Beispiel nennt der Verfasser des *Opus Imperfectum* die Tatsache, dass David dem ihm feindlich gesonnenen Saul nichts zuleide tat, weil Saul der Gesalbte Gottes war (vgl. 1 Sam 24,6). Das zweite Beispiel stammt aus dem Neuen Testament: Paulus äußert seine Bestürzung, als er wegen seines Umgangstons mit dem amtierenden Hohenpriester zurechtgewiesen wird: „Ich wusste nicht, dass er der Hohepriester ist" (Apg 23,5). Ein entsprechendes Verhalten der Hohenpriester und Ältesten Jesus gegenüber wäre angemessen gewesen, aber sie erwiesen sich als blind für das Offensichtliche.[21]

Nach Ps.-Chrysostomus spiegelt die Vollmachtfrage das Selbstverständnis der Hohenpriester und Ältesten wider, insofern als ihre eigenen unlauteren Motive auf Jesus übertragen.

Bei Johannes Chrysostomus wird ebenfalls deutlich, dass die Vollmachtfrage keine echte Frage war, sondern herausfordernd gemeint war. In seiner Predigt über die Steuerfrage (vgl. Mt 22,15–22) nimmt er Bezug auf die Vollmachtfrage und charakterisiert diese als „mit Arroganz (αὐθαδεία)vorgebracht".[22] Da die Gegner Jesu auf diese Weise in ihrer Intention gescheitert seien, versuchten sie es bei der Frage nach der kaiserlichen Steuer mit einer anderen Taktik, der „Schmeichelei" (κολακεία). Sie soll für Jesus die Falle sein, in der er „sich stolz gegen die Gesetze und gegen die Staatsgewalt aussprechen möge"[23]. Bei Chrysostomus tritt sehr deutlich ein bestimmtes Jesusbild zum Vorschein: das des guten Menschenkenners; der Jesus des Chrysostomus zeichnet sich dadurch aus, dass er jegliches Verhalten seiner Gesprächspartner in pädagogisch geschickter Weise lenken kann.

19 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).
20 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 847).
21 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).
22 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 70,1 (PG 58, 635).
23 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 70,1 (PG 58, 635).

In eine andere Richtung führt die Deutung der Vollmachtfrage bei Hilarius von Poitiers. Ihm geht es um eine Einordnung des Verhaltens der Hohenpriester gegenüber Jesus in den Zusammenhang des geschichtlichen Schicksals des Volkes Israel, der Vernichtung Jerusalems durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. und die Zerstreuung des Volkes. Hilarius betrachtet die Auseinandersetzung zwischen den Hohenpriestern und Jesus im Kontext seiner Auslegung zu Psalm 58,11 LXX: Die Hohenpriester aus Mt 21,13ff gelten Hilarius als Repräsentanten Israels, und als sie die Vollmachtfrage stellen, die Hilarius als einen Markstein auf dem Weg zur Kreuzigung Jesu beurteilt, „erkennen sie nicht, dass sie dies ihrem Erlöser angetan haben“[24]. Mit Bezug auf Röm 11,26 sieht Hilarius das Verhalten der Hohenpriester als Ausdruck der „Verstockung Israels“ und als Abkehr von Gott. Mit Bezug auf die paulinische Theologie betont Hilarius, dass das Nichterkennen des Messias und seine Ablehnung durch sein eigenes Volk sich als heilsgeschichtlich notwendig erwiesen habe, um den Heidenvölkern die Aufnahme in die Kirche zu ermöglichen. Hilarius baut seine Überlegungen zum Problem der Verwerfung des Messias durch sein eigenes Volk und der Konsequenzen für Israel ganz auf der Argumentation auf, die Paulus im Römerbrief anbietet (vgl. Röm 9–11): „Sie wurden Feinde wegen uns, sind aber auch Geliebte wegen der Väter.“[25] Ausdrücklich zitiert Hilarius in diesem Kontext Röm 11,26b, wonach die Heilsgeschichte auf die Erlösung von ganz Israel zielt.[26] Dass die Hohenpriester Jesus ablehnten, gehört in die Reihe jener geschichtlichen Ereignisse, die die Öffnung des Volkes Gottes für die Heiden vorbereiteten.

Mt 21,24

Jesus antwortete ihnen: Auch ich will euch eine Frage stellen: Wenn ihr mir darauf antwortet, dann werde ich euch sagen, mit welchem Recht ich das tue.

1. Die Gegenfrage als der Situation angemessene Reaktion

Jesus antwortet nicht auf die Frage der Hohenpriester und Ältesten, sondern stellt ihnen eine Gegenfrage. Nach Origenes erwiesen sich die Hohenpriester und Ältesten aufgrund ihrer unredlichen Absicht als „der Antwort auf die Frage und der Erklärung der Sache nicht würdig“[27]. Der Gedanke von der Unwürdigkeit der Gesprächspartner begegnet sehr häufig in den patristischen Auslegungen, und zwar in verschiedenen Spielarten. Als Berechtigungsgrund für die Zurückweisung gilt dabei in erster Linie die unlautere Absicht der Fragesteller. Deshalb betrachtet der

24 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 58,11 (CSEL 22).
25 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 58,11 (CSEL 22).
26 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 58,11 (CSEL 22).
27 Origenes, *comm. in Mt* 17, 1(GCS 40/2, 576). Vgl. ebf. Augustinus, *s. dom. m.* 2,70 (CCL 35); ders., *Io. eu. tr.* 35,2 (CCL 36).

Verfasser des *Opus Imperfectum* die Versuchungserzählung Mt 4,1–11 als eine analoge Geschichte.[28] Hier verweigerte Jesus auf die Fragen des Teufels ebenfalls die Antwort und konterte jeweils mit einer Gegenfrage. Die Frage der Hohenpriester steht somit in demselben Horizont wie die Versuchungen des Teufels in der Wüste.

2. Eine Chance zur Einsicht?

Johannes Chrysostomus sieht in der Gegenfrage Jesu nicht unbedingt eine völlige Zurückweisung, sondern eine pädagogische Maßnahme, insofern als Jesus seinen Gegnern damit eine Chance gegeben habe, noch einmal über ihre Frage nachzudenken, und dass sie dann „bei einigem guten Willen einsehen könnten, dass er die Macht hatte"[29], nach der sie fragten.

Die Interpretation Gregors von Nazianz deutet ebenfalls auf eine pädagogische Erklärung des Verhaltens Jesu, insofern als Gregor bemerkt, dass sich in der Frage der Hohenpriester ihre „ganze Ungebildetheit" (ἄγαν ἀπαίδοτον)[30] ausdrückt; diese beziehe sich nicht nur auf mangelnde Kenntnis der Tatsachen, sondern auch auf die Unangemessenheit der Umgangsformen.

Um einiges pessimistischer betrachtet der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* die Situation: Ps.-Chrysostomus zufolge habe Jesus gar nicht beabsichtigt, die Hohenpriester zu einer Antwort herauszufordern, sondern seine Gegenfrage hatte einzig den Zweck, sie zum Schweigen zu bringen.[31] Ihr Wille sei „verdunkelt und kann nicht zum Licht vordringen"[32]; gefangen in der „Bosheit ihres Herzens" seien sie „geistlich Blinde", und da es keinen Sinn habe, einem Blinden eine schöne Aussicht zu präsentieren, beurteilt Ps.-Chrysostomus es als hoffnungsloses Unterfangen, sich auf eine ernsthafte Auseinandersetzung einzulassen.[33] Jesus diskutiere deshalb nicht mit den Hohenpriestern über seine Vollmacht.

3. Übersetzung in die eigene Situation

Den Schritt von der Erklärung der historischen Situation und der Charakterisierung Jesu und seiner Gegner zur übertragenen Deutung auf die eigene Situation vollziehen vor allem jene Kirchenväter, die sich in einem theologischen Streitgespräch befinden. Athanasius von Alexandrien und Augustinus lassen in ihren Auslegungen keinen Zweifel darüber, dass sie sich am Umgangston Jesu mit den Hohenpriestern ein Beispiel nehmen: Athanasius überträgt die pädagogische Vorgehensweise Jesu auf die Auseinandersetzung mit seinen eigenen theologischen Gegnern, den Pneumatomachen. In einem Brief an Bischof Serapion von Thmuis schlägt

28 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).
29 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,2 (PG 58, 634f).
30 Gregor von Nazianz, *or.* 37,5 (SC 318).
31 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).
32 Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).
33 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).

Athanasius in einer deutlichen Anspielung auf Mt 21,23ff als bewährtes Mittel des Dialogs die Gegenfrage vor: Mit ihrer Hilfe werde die schlechte Gesinnung der Bestreiter der göttlichen Natur des Heiligen Geistes offenbar und „ihre Hirngespinste kommen ans Licht“[34]. Jesus wird somit zum Vorbild für die Auseinandersetzung in einem theologischen Disput, in dem sich der Gesprächspartner hoffnungslos in eine Sackgasse verrannt hat: Argumente helfen in einem solchen Fall nicht weiter.[35]

In einem mit Athanasius vergleichbaren Kontext, nämlich auch im Streit mit seinen theologischen Widersachern, den Donatisten[36] und den Manichäern[37], bezieht sich Augustinus ebenfalls auf Jesu Art, mit seinen Gegnern umzugehen. Indem Jesus die Hohenpriester mit seiner Gegenfrage in eine Aporie führe, mache er sie sprachlos. So möchte Augustinus selbst gern mit den Donatisten und Manichäern verfahren, deren Position er einer argumentativen Auseinandersetzung kaum noch für wert erachtet.[38] Im Unterschied zum biblischen Vorbild gehen allerdings sowohl Athanasius als auch Augustinus in den genannten Schriften einen Schritt weiter: Sie verweigern nicht bloß die argumentative Auseinandersetzung, sondern äußern sich deutlich spöttisch über die Positionen ihrer theologischen Gegner.

Der Verfasser des *Opus Imperfectum* beschreibt die Methode, mit der Jesus die Auseinandersetzung führt, mit Hilfe eines Bildes aus dem Jagdwesen: Seine Gegenfrage wirke wie eine Falle, mit der ein erfahrener Jäger Wild fängt. Dem Tier werde zu keiner Seite ein Fluchtweg gelassen.[39] So treibe Jesus mit seiner Gegenfrage die Hohenpriester in eine Aporie. Augustinus kennt ebenfalls das Bild von der doppelten Falle,[40] darüber hinaus bedient er sich der Worte aus Psalm 57,7 LXX und bringt die im Psalm ausgesprochene Verwünschung in eine indikativische Form: „Gott zerschmettert die Zähne in ihrem Mund“, um auszudrücken, wie Jesus seine Gegner hier sprachlos mache.[41]

4. Gnostisches Schweigen

In einem ganz anderen Horizont steht die Erwähnung der Perikope Mt 21,23–27 bei Irenäus von Lyon. Er überliefert in seinem Werk *Gegen die Häresien* eine theologische Fehldeutung der Gegenfrage Jesu: Irenäus berichtet über die Sekte der sogenannten Marcosianer, die nach Marcus, einem Schüler Valentinians benannt ist und ihre Blütezeit um 160/170 n. Chr. Erlebte. Diese Marcosianer hätten Jesu Verweigerung einer Antwort als für das Gottesverständnis relevant gedeutet und

34 Athanasius von Alexandrien, *ep. ad Serap.* 4,2 (SC 15).
35 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *ep. ad Serap.* 4,2 (SC 15).
36 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 57,12 (CCL 39).
37 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 80,14 (CCL 39).
38 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 57,12 (CCL 39).
39 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).
40 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 80,14 (CCL 39).
41 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 57,12 (CCL 39).

im Sinne ihres gnostischen Weltbilds ausgelegt: Indem Jesus schwieg, „habe er das unaussprechliche Wesen des Vaters gelehrt“[42]. Dadurch, dass Jesus über die Herkunft seiner Autorität schweige, verweise er auf die Verborgenheit und Unzugänglichkeit Gottes des Vaters, der im gnostischen System vom Weltschöpfer unterschieden wird.[43] Irenäus weist diese Deutung des Schweigens Jesu als „gekünstelte Erklärung“[44] ganz ausdrücklich als falsche Schriftdeutung zurück.

Mt 21,25–27

Woher stammt die Taufe des Johannes? Vom Himmel oder von den Menschen? Da überlegten sie und sagten zueinander: Wenn wir antworten: Vom Himmel!, so wird er zu uns sagen: Warum habt ihr ihm dann nicht geglaubt? Wenn wir aber antworten: Von den Menschen!, dann müssen wir uns vor den Leuten fürchten; denn alle halten Johannes für einen Propheten. Darum antworteten sie Jesus: Wir wissen es nicht. Da erwiderte er: Dann sage auch ich euch nicht, mit welchem Recht ich das tue.

Das Dilemma, in dem die Hohenpriester und Ältesten stecken, wird vom Evangelisten selbst ausführlich beschrieben (vgl. Mt 21,25f). In den patristischen Auslegungen gibt es daher nur vereinzelt Überlegungen zum Verhältnis der Jerusalemer religiösen Elite zum Täufer Johannes und ihrer Einschätzung seiner Taufe.

1. Die Meinung der Pharisäer über den Täufer im Kontext der Evangelien

Origenes untersucht in seinem *Kommentar zum Johannesevangelium* die Einstellung der Pharisäer und Sadduzäer zum Täufer. In diesem Zusammenhang stellt er fest, dass sich der Überlieferung des Evangelisten Matthäus gemäß (vgl. Mt 3,7) vermutlich auch einige von ihnen taufen ließen, dass diese aber weder an den Täufer und seine Sendung glaubten, noch bei der Taufe ihre Sünden bekannten.[45] Mit ihrem Verhalten bezeugten sie, dass sie seine Taufe als rein menschlichen Akt verstanden und sie nicht als Auftrag Gottes anerkannten, was sie dadurch kundtun, dass sie dem Täufer – genau wie Jesus – vorwerfen, er sei von einem Dämon besessen.[46]

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Chrysostomus, der sich mit der Beschimpfung der Pharisäer und Sadduzäer durch den Täufer in Mt 3,7 als „Schlangenbrut“ auseinandersetzt. Angesichts der Frontstellung gegen Jesus, die sich in der Vollmachtfrage zeige, erweist sich in den Augen des Chrysostomus die

42 Irenäus von Lyon, *haer.* 1,20,2 (FC 8/1).
43 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 1,20,2 (FC 8/1).
44 Irenäus von Lyon, *haer.* 1,20,2 (FC 8/1).
45 Vgl. Origenes, *Jo.* 6,150,14 (SC 157).
46 Vgl. Origenes, *Jo.* 6,150,14 (SC 157).

Beschimpfung durch den Täufer als berechtigt: Johannes habe die Unaufrichtigkeit der Pharisäer und Sadduzäer von Anfang an durchschaut.[47]

2. Die Pharisäer als „Typen"

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass weder Origenes noch Chrysostomus eine Differenzierung zwischen den Pharisäern und Sadduzäern aus Mt 3,7 und den Hohenpriestern und Ältesten aus Mt 21,23ff vornehmen. Vielmehr werden beide Gruppen gewissermaßen als „Typos" der Widersacher Jesu behandelt und unter diesem Gesichtspunkt ausgelegt. Diese „Typisierung" scheint allerdings nicht als Ergebnis einer ungenauen historischen oder philologischen Textanalyse der beiden Exegeten zu beurteilen zu sein, sondern muss wohl eher von ihrem Interesse her zu verstehen sein, den Text des Evangeliums mit dem Ziel der Aktualisierung auszulegen. Die „typische" Charakterisierung der Gegner Jesu steht bei Chrysostomus ganz eindeutig in einem pädagogischen und paränetischen Horizont; sie haben in den Predigten die Rolle des „Antityps" für die Hörer. In diesem Negativvorbild sammelt Chrysostomus zahlreiche schlechte Eigenschaften und Verhaltensweisen aus mehreren Perikopen und projiziert diese auf die konkreten Gegner Jesu in der jeweils behandelten Perikope. Mit dieser Methode gewinnen die Figuren mehr Farbe und Kontur, der Kontrast zu Jesus lässt sich stärker zeichnen und so der moralische Appell an die Hörer klarer und einfacher formulieren.[48]

Bei Origenes wird ebenfalls deutlich, dass die Aktualisierung des biblischen Textes das Ziel seiner Exegese ist. In der für ihn recht typischen Weise, nämlich ohne dabei konkret zu werden, überträgt er die „Typen" der Gegner Jesu aus Mt 21,23ff auf die Situation der Kirche seiner Zeit:

> Auch jetzt ist der Christus in dem Heiligtum, in der Kirche, und lehrt in ihm; und einige, die jenen Hohenpriestern und Ältesten des Volkes gleichen, stellen ihm Fragen, bekommen aber keine Antwort, weil sie nicht würdig sind, über die Dinge Bescheid zu wissen, die sie kennen lernen möchten.[49]

Auf wen oder welche Gruppen innerhalb der Kirche Origenes hier anspielt, bleibt ungewiss.[50] Aus dem näheren Kontext im *Matthäuskommentar* geht allerdings

47 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 11,1 (PG 57, 192f).

48 Vgl. als weiteres Beispiel zu dieser homiletischen Vorgehensweise des Chrysostomus: Ch. Metzdorf, *Tempelaktion,* 78–80.

49 Origenes, *comm. in Mt* 17,3 (GCS 40/2, 585).

50 H.-J. Vogt meint in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Matthäuskommentars, Origenes beziehe sich auf „Bischöfe oder auch Presbyter" seiner Zeit; vgl. Origenes, *Evangelium nach Mattäus III.* Eingel., übers. u. m. Anm. vers. von H. J. Vogt. Stuttgart 1990 (BGL 30), 301.

hervor, dass Origenes häufig Kritik an – namentlich nicht genannten – zeitgenössischen Bischöfen übt.[51]

3. Glaube und Erkenntnis

Nach Origenes stellte Jesus die Frage nach der Johannestaufe nicht, um die Hohenpriester und Ältesten von sich abzulenken, sondern gerade um ihre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.[52] Hinter dieser Deutung steht der Gedanke, der auch bei Augustinus zu finden ist, dass Johannes als der Wegbereiter des Messias sehr klare Aussagen über die Vollmacht Jesu gemacht habe.[53] Zur Beurteilung des Täufers durch die Hohenprieser beziehungsweise die Pharisäer finden sich unterschiedliche Ansichten. Augustinus argumentiert in seinem *Kommentar zum Johannesevangelium,* dass die Pharisäer den Täufer „für groß hielten“[54], und da der Täufer von Jesus als dem noch Größeren sprach (vgl. Mt 3,11), hätten sie eine entsprechende Schlussfolgerung ziehen müssen.[55] Da die Hohenpriester und Ältesten das gemäß Mt 21,23ff aber nicht tun, interpretiert Augustinus ihre ausweichende Antwort als absichtliche Verweigerung gegen ihr besseres Wissen.[56] Chrysostomus beurteilt die Behauptung der Hohenpriester, sie wüssten nicht, woher die Johannestaufe sei, als Antwort „voll Bosheit“[57]; ebenso sieht Cyrill von Alexandrien in der Taktik der Hohenpriester ein Ausweichen vor der offensichtlichen Wahrheit.[58]

Bei Tertullian, Hilarius von Poitiers und einigen anderen Theologen begegnen Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Erkenntnis. Die Hohenpriester kannten die Antwort auf Jesu Frage nach der Johannestaufe wirklich nicht, weil sie nicht glaubten. Der Glaube bildet die Voraussetzung zu dieser Erkenntnis:

> Wegen ihres Unglaubens wussten sie nicht, dass die Taufe des Johannes vom Himmel war; dass sie aber von den Menschen wäre, konnten sie deshalb nicht wissen, weil sie es nicht war.[59]

Tertullian nennt den „Mangel an Glauben“[60] als Ursache für das Nichtwissen um die Herkunft der Johannestaufe; Augustinus sieht in der Intention der Hohenpriester ein Anzeichen für die „Finsternis ihres Herzens“, da sie „einen Anklagegrund suchten, nicht aber den Glauben“[61]. Ohne den Willen zum Glauben bleibt

51 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 15,7(GCS 40/2, 365–370); 16,22 (GCS 40/2, 550–554).
52 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,3 (GCS 40/2, 585f).
53 Vgl. Augustinus, *s. dom. m.* 2, 70 (CCL 35).
54 Augustinus, *Io. eu. tr.* 35,2 (CCL 36).
55 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 35,2 (CCL 36); ders., *s. dom. m.* 2,70 (CCL 35).
56 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 35,2 (CCL 36).
57 Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 67,2 (PG 58, 635).
58 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Mt fragm.* 238 (TU 61, 234).
59 Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,10 (SC 258).
60 Tertullian, *bapt.* 10 (CSEL 20).
61 Augustinus, *serm.* 293,4 (PL 38).

die Erkenntnis verschlossen. Dabei geht es nicht um ein intellektuelles Verstehen, sondern um die Erkenntnis des Herzens. Von Seiten des Verstandes wussten die Hohenpriester durchaus, in welcher Vollmacht Jesus handelte und welchen Ursprungs die Johannestaufe war. Diese Erkenntnis konnte sich aber nicht als Bekenntnis ausdrücken, weil das Herz blind und der Wille verdunkelt gewesen sei.[62]

Nach Augustinus führt dieses Problem, dass nämlich die Erkenntnis des Verstandes nicht im Einklang mit dem Bekenntnis des Herzens steht, dazu, dass die Hohenpriester und Ältesten „der Wahrheit die Lüge entgegensetzen“[63] und behaupten, sie wüssten nicht, woher die Johannestaufe stammt. In ihrem Herzen wissen sie es wirklich nicht.[64]

4. Aktualisierende Deutung

4.1 Augustinus und das Taufverständnis der Donatisten

In den Schriften Augustins begegnet die Perikope Mt 21,23–27 in einem besonderen Zusammenhang, und zwar im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Taufe als Sakrament bei den Donatisten.

Anscheinend berufen sich die Donatisten auf die Redewendung von der „Taufe des Johannes“ in Mt 21,25, um die christliche Taufe und ihren Wert an die Heiligkeit und Würde des jeweiligen Spenders zu binden. In der Streitschrift *Gegen Petilianus* äußert sich Augustinus recht abfällig darüber, dass von einer „Taufe des Caecilianus, der Donatus, des Augustinus oder des Petilianus“[65] gesprochen werde; es gebe aber nur die „*eine* Taufe Christi“[66], durch die dem Täufling der Heilige Geist vermittelt wird, und zwar unabhängig von der Person des Spenders. Obgleich zwischen dem Apostel Paulus und dem donatistischen Bischof Optatus (388–398 in Thamugadi/ Numidien) in Bezug auf das Ansehen, die Würde und Heiligkeit des Lebens ein enormer Unterschied bestehe, unterscheide sich die Taufe, die sie spenden, in keinerlei Hinsicht.[67] Die Taufe des Johannes werde eben darum mit einem eigenen Namen bezeichnet, weil sie nicht die Taufe Christi war und auch nicht den Heiligen Geist vermittelte. Aus diesem Grund wurden die von Johannes Getauften nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. Apg 19,1–7) erneut getauft, und zwar keineswegs deswegen, weil Johannes etwa ein Häretiker gewesen sei.[68] Augustinus betont vielmehr die Unabhängigkeit der Wirksamkeit

62 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848).
63 Augustinus, *Io. eu. tr.* 2,9 (CCL 36).
64 Vgl. Augustinus, *serm.* 293,4 (PL 38); Ps.-Chrysostomus, *in Mt hom.* 39 (PG 56, 848); Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 672 (PG 58); Origenes, *Jo.* 6,150,14 (SC 157); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,10 (SC 258).
65 Augustinus, *c. litt. Petil.* 2,88 (CSEL 52).
66 Augustinus, *c. litt. Petil.* 2,88 (CSEL 52).
67 Vgl. Augustinus, *c. Petil.* 2,88 (CSEL 52).
68 Vgl. Augustinus, *ep.* 93,11,47 (CSEL 34/2); Augustinus, *Io. eu. tr.* 5,7 (CCL 36).

und Gültigkeit der Taufe von der moralischen Verfassung des jeweiligen Spenders. In einem geschichtlichen Rückblick weist er darauf hin, dass es bereits zur Zeit der Apostel Taufspender gegeben habe, die in nicht ganz reiner Gesinnung getauft hätten, aber dennoch voll und ganz gültig. Für die Geschichte der Kirche in Nordafrika hält er deshalb fest:

> So war auch die Taufe derer, die zu Cyprians Zeiten mit List und Betrug Grundstücke an sich rissen und durch Wucherzinsen Einkommen vergrößerten, nicht ihre Taufe, sondern die Taufe Christi.[69]

4.2 Tertullian und die Sakramentalität der Taufe

Im sakramententheologischen Kontext wird die Perikope Mt 21,23–27 auch bei Tertullian herangezogen.[70] Ihm geht es um die Unterscheidung zwischen der Sakramentalität der christlichen Taufe und der Johannestaufe. Weil in Tertullians Augen beide Taufen ihrer sakramentalen Wirkung nach nicht identisch sind, möchte er die Frage, ob die Taufe des Johannes vom Himmel stamme, etwas differenzierter beantworten. Die Johannestaufe bewirke keine Sündenvergebung und sie teile ihrem Empfänger auch den Heiligen Geist nicht mit. Tertullian interpretiert das Wort des Täufers in Joh 3,31, „wer von der Erde kommt, ist irdisch“, als Aussage über Johannes selbst im Unterschied zu Jesus, „der aus dem Himmel kommt“. Von daher kommt Tertullian zu dem Ergebnis, dass die Johannestaufe „ihrem Auftrag nach“ zwar vom Himmel sei, aber „ihrer Wirkung nach“ irdisch.[71] Sie ist eine Bußtaufe; zur Buße aufzurufen und Buße zu tun stehe in der Macht des Menschen, nicht aber die Vergebung der Sünden.[72]

---

69 Augustinus, *ep.* 93,11,47 (CSEL 34/2).
70 Vgl. Tertullian, *bapt.* 10 (CSEL 20).
71 Vgl. Tertullian, *bapt.* 10 (CSEL 20).
72 Vgl. Tertullian, *bapt.* 10 (CSEL 20).

Mt 21,28–32
– Die ungleichen Söhne

Übersicht

Das Gleichnis von den beiden Söhnen, die von ihrem Vater zur Arbeit im Weinberg aufgefordert werden, schließt sich unmittelbar an das vorausgehende Streitgespräch über die Vollmacht Jesu an. Die Gesprächspartner Jesu sind noch dieselben wie zuvor. Auf diese unmittelbare Zugehörigkeit des Gleichnisses zum Dialog Mt 21,23–27 weist Augustinus hin, indem er zeigt, dass nur Matthäus dieses erste Gleichnis überliefert, während Lukas in seiner Parallelüberlieferung beim darauf folgenden zweiten Weinberggleichnis (Mt 21,33–46) ausdrücklich bemerkt, Jesus wende sich mit diesem zweiten Gleichnis nun an das ganze Volk, und nicht nur an die Hohenpriester und Ältesten (vgl. Lk 20,9).[1]

Die Verse Mt 21,29–30 sind in drei textkritisch signifikanten Varianten überliefert. Die im Folgenden abgedruckte deutsche Übersetzung entspricht dem Text seit der 26. Auflage der kritischen Edition Nestle-Aland (1979) und der überwiegenden Mehrheit der Zitate bei den altkirchlichen Schriftstellern.[2] Die Textfassung von NA[25] (1968) dagegen legte den Text des Codex Vaticanus zugrunde, in dem die Reihenfolge der Söhne vertauscht ist: Der erste sagt ja und geht doch nicht, der zweite weigert sich zunächst und bereut dann; entsprechend lautet die Antwort in Mt 21,31: der zweite habe den Willen des Vaters erfüllt.[3] Die dritte Variante, bezeugt vom Codex Bezae (D) und einigen anderen, kennen auch Hieronymus und Hilarius. Diese Variante des sogenannten westlichen Texts überliefert zwar die Reihenfolge der Söhne wie in der ersten Lesart, lässt aber in Mt 21,31 die Hohenpriester und Ältesten antworten, der zweite, also derjenige, der ja sagt und nicht in den Weinberg geht, habe den Willen des Vaters erfüllt. Diese dritte Lesart stellt

---

1 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,137 (CSEL 43).

2 Der Text ist in folgenden Handschriften überliefert: 01, C, L, W, X, Z, Δ, 0102, 0281, f1, 33, 157, 372, 565, 579, 982, Maj, c, f, q, vg, Sy-C, Sy-P, Sy-H, Diatess[Arab], mae–1, sa[mss]. Von den im folgenden benutzten patristischen Texten überliefern diese Fassung eindeutig: Origenes, Augustinus, Hieronymus, Hilarius, Eusebius von Caesarea, Chrysostomus, Ps.-Chrysostomus, Isidor von Sevilla.

3 Diese Variante überliefern B, Θ, 0233, f13, 700, pc, r[2], vg[ms], Sy-Pal, sa[mss], bo arm, geo, Diatess[Ephrem-Armenian (Syr lac.)]. NA[25], Westcott-Hort und einige andere haben sich für diese Variante als die ursprüngliche Lesart entschieden.

Hieronymus und Hilarius vor das Problem, wie das Gleichnis mit diesem Textbestand sinnvoll verstanden werden kann.

Mt 21,28–31a

Was meint ihr? Ein Mann hatte zwei Söhne. *[Lesart 1 und 3]* **Er ging zum ersten und sagte: Mein Sohn, geh und arbeite heute im Weinberg! Er antwortete und sprach: Ich will nicht. Später aber tat es ihm Leid und er ging hin. Da wandte er sich an den zweiten Sohn und sagte ihm dasselbe. Dieser antwortete: Ja, Herr! Aber er ging nicht.**

[Lesart 2] **Er ging zum ersten und sprach: mein Sohn, geh heute, arbeite im Weinberg! Der antwortete: Ja, Herr. Aber er ging nicht. Dann ging er zum zweiten und sprach ebenso. Der antwortete: Ich will nicht. Später bereute er und ging doch.**

[Lesart 1] **Wer von den beiden hat den Willen seines Vaters erfüllt? Sie antworteten: Der erste.**

[Lesart 2] **Wer von den beiden hat den Willen seines Vaters erfüllt? Sie antworteten: Der zweite.**

[Lesart 3] **Wer von den beiden hat den Willen seines Vaters erfüllt? Sie antworteten: Der zweite.**

1. Wen repräsentieren die beiden Söhne?

Weit verbreitet ist in den patristischen Texten die Deutung der beiden Söhne als Typos für Israel und die Heiden. Aus textkritischen Gründen und auch aus Erwägungen zur inneren Kohärenz der Perikope gibt es allerdings auch kritische Stimmen zur Israel-Heiden-Typologie und Versuche, auf der Sachebene des Gleichnisses andere Zuordnungen vorzunehmen.

1.1 Der eine Gott ist der Vater von Juden und Heiden

Bereits Irenäus von Lyon interpretiert das Gleichnis in diesem Sinn. In seiner Schrift *Gegen die Häresien* geht es ihm darum zu beweisen, dass „ein und derselbe Gott die Patriarchen erwählte, das Volk heimgesucht und die Heiden berufen“[4] hat. Gegen gnostische Vorstellungen, die zwischen einem Gott des Alten und einem des Neuen Testaments unterscheiden wollen, betont Irenäus, dass „das Gleichnis von den beiden Söhnen, die in den Weinberg geschickt werden, auf ein und denselben Vater hinweist“[5]. Im Unterschied zu den späteren patristischen Kommentaren geht

4 Irenäus von Lyon, *haer*. 4,36,8 (FC 8/4).
5 Irenäus von Lyon, *haer*. 4,36,8 (FC 8/4).

Irenäus auf die Juden-Heiden-Typologie nicht weiter ein und bezieht überdies den Ja-Sager nicht ausdrücklich auf Israel und den Nein-Sager nicht eindeutig auf die Heiden. Vielmehr bietet Irenäus eine eher schwierige Deutung: Bei ihm erhält keiner der beiden Söhne eine positive Beurteilung, insofern als er sagt, dass die Reue des ersten Sohnes zu spät komme und „nichts mehr nützte“[6], und dass der zweite Sohn nur das Menschenbild bestätige, das Psalm 115,2 LXX zeichnet: „Alle Menschen sind Lügner.“[7] Dabei geht es, wie gesagt, Irenäus eigentlich nicht um die Söhne, sondern um den Vater, weshalb er diesen Gedanken auch nicht weiter ausführt.

1.2 Der ältere Sohn als Bild der Heiden

Origenes bereitet in seinem *Kommentar zum Matthäusevangelium* die Grundlage für die Hauptlinie der weiteren patristischen Interpretationen, indem er als wesentliche Aussage zusammenfasst: Das Gleichnis „enthält eine Lehre über Israel, das Gott ungehorsam gewesen ist, und über das Volk aus den Heidenvölkern, das zum Glauben kommen sollte“[8].

Den ersten Sohn versteht Origenes dabei als Bild der Heiden, den zweiten als Typos der Juden. Diese Zuordnung ist in der patristischen Exegese nicht ganz unumstritten. Wie auch U. Luz in seinem Kommentar zu dieser Perikope schreibt, und zwar im Kontext seiner Erklärung des schwierigen textkritischen Befunds, sollte gelten: „Heilsgeschichtlich (…) muss Israel vorangehen.“[9] Der erste Sohn müsste also als Bild für Israel interpretiert werden. Wie begründet Origenes dann aber seine Identifikation des ersten Sohnes, also dessen, der sich zunächst verweigert, mit den Heiden?

Origenes versteht das Gleichnis als Spiegel der Heilsgeschichte von der Schöpfung her. Die Geschichte Gottes mit den Menschen habe dem biblischen Zeugnis entsprechend vor der besonderen Erwählung Israels begonnen. Insofern sei die Menschheit als solche der „erste Sohn“, der Gott zunächst den Gehorsam verweigerte. Origenes bezieht dabei die Bibelstellen Dtn 32,6 LXX, Psalm 73,2 LXX und Röm 8,29, in denen es um die Bestimmung zum Heil „von Anfang an“ geht, auf die Heiden.[10]

Dieser Gedanke wird von Ps.-Chrysostomus weiter entfaltet. Ps.-Chrysostomus weist darauf hin, dass die Heiden von Noah abstammen, die Juden von

---

6 Irenäus von Lyon, *haer*. 4,36,8 (FC 8/4). U. Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/3, 204f, möchte diese Interpretation bei Irenäus in einen Zusammenhang mit der bei Hieronymus und Hilarius bezeugten Lesart bringen, nach der der Ja-Sager den Willen des Vaters getan haben soll. Da sich Irenäus in *haer*. 4,36,8 überhaupt nicht mit der Antwort der Hohenpriester, wer von beiden den Willen des Vaters getan habe, beschäftigt, scheint mir diese Vermutung sehr vage.

7 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer*. 4,36,8 (FC 8/4). Psalm 115,2 LXX, Πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης, entspricht der hebräischen Zählung Psalm 116,11.

8 Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 587).

9 U. Luz, *Evangelium nach Matthäus* I/3, 205.

10 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 587).

Abraham.[11] Das heißt, beide stehen in einem Bundesverhältnis mit Gott. Sie sind die zwei Söhne des einen Vaters.[12]

In diesem Zusammenhang betont Ps.-Chrysostomus in besonderer Weise die theologische Bedeutung, die dem Bild „Vater" für Gott innewohnt: Gott sei ein Vater, der „alle Menschen mit väterlichem Gefühl liebt"[13]; aus diesem Grund gebe er, obgleich er seiner Natur nach „Herr" *(dominus)* ist, als Hauptgebot ihn zu lieben (vgl. Dtn 6,5). Indem Jesus in diesem Gleichnis das Bild des Vaters auswählt, zeige er, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch von beiden Seiten her in der Liebe besteht: von Gott her in der gebenden, väterlichen Liebe, vom Menschen her in der antwortenden Liebe.

Die Heiden, das heißt die Völker der Welt, werden als erste zur Arbeit im Weinberg aufgerufen. Aber sie weigern sich. Ps.-Chrysostomus deutet die Zeitangabe in Mt 21,28: „Geh und arbeite *heute* im Weinberg!", auf die Weltzeit *(tempus saeculi)*;[14] unter der Arbeit im Weinberg versteht der Autor des *Opus Imperfectum* das Tun der Gerechtigkeit. Gott „hat die Gerechtigkeit in alle Menschen eingepflanzt, in besonderer Weise aber gab er sie den Juden in Gestalt des Buches [Thora]"[15]. Die Antwort des ersten Sohnes, das „Ich will nicht", versteht Ps.-Chrysostomus als Gottesverweigerung im Denken:[16] Die Menschen haben die natürliche Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und wenden sich dennoch wissentlich und willentlich vom Guten ab.[17] Mit diesem Gedanken greift Ps.-Chrysostomus die Argumentation des Apostels Paulus im Römerbrief auf, der in Röm 1,20f wiederum die alttestamentliche Tradition aus Wsh 13,5 weiterführt: Die Menschen haben kraft ihrer Vernunft Gott erkannt, diese Erkenntnis aber in ihrem Denken verworfen und sich damit dem Tun der Gerechtigkeit verweigert.

Dass es keine Grauzone zwischen Gut und Böse gibt, betont Johannes Chrysostomus in seiner Homilie zu dieser Perikope. Sich nicht für das Gute zu entscheiden, sei auch eine Entscheidung: „Am meisten bewirkt dies viel Böses, dass nämlich, so wie ich es sehe, viele Menschen so ausgesprochen gleichgültig sind."[18] Das heißt also, das Gute beziehungsweise die Gerechtigkeit nicht zu tun, ist bereits böse und Sünde. Das Verhalten des ersten Sohnes, seine entschiedene Zurückweisung des Auftrags seines Vaters, entspricht – den Deutungen des Origenes, Chrysostomus und Ps.-Chrysostomus gemäß – der „Unentschuldbarkeit" des Menschen, der die natürliche Gotteserkenntnis verweigert. Im Hintergrund dieser Deutungen steht Röm 1,20.

---

11 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).
12 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).
13 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).
14 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).
15 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).
16 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849): *contra intellectum suum creatum sibi a Deo.*
17 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).
18 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636).

Origenes schlägt überdies noch eine Brücke zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16): Die Heiden, die sich zunächst der „Hitze und Last des Tages“ (Mt 20,12) nicht aussetzen wollten, bereuen ihre Verweigerung und nehmen die Arbeit im Weinberg dann „am Ende“ (ἐπὶ συντελείᾳ/ *circa consumatione*)[19] auf. So werden sie zu den Arbeitern der letzten Stunde (Mt 20,6.12). Eine solche Verknüpfung beider Gleichnisse ist aufgrund einer bestimmten Deutung des Gleichnisses Mt 20,1–16 möglich, die insbesondere von Johannes Chrysostomus breit ausgeführt wird und nach der die Arbeiter aufgrund ihrer mangelnden Bereitschaft nicht schon früher eingestellt werden.[20]

1.3 Der erste Sohn muss Israel sein

Schwierigkeiten mit der Israel-Heiden-Typologie dagegen hat Hilarius von Poiters. Das Problem ergibt sich aus der Textüberlieferung. Der seiner Deutung zugrunde liegende Text nennt – zusammen mit der am breitesten bezeugten Überlieferung – in Mt 21,29 den ersten Sohn den, der sich zunächst verweigert, sich bekehrt und dann schließlich die Arbeit im Weinberg aufnimmt; die Antwort der Hohenpriester, wer den Willen des Vaters getan habe, lautet in der Textvariante des Hilarius dann aber: der zweite.[21]

Für Hilarius steht diese Überlieferung in einem Konflikt mit der ansonsten üblichen Identifikation des ersten beziehungsweise älteren Sohns mit Israel.[22]

Als eine wichtige Bibelstelle, die von den Kirchenvätern im Kontext der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Verhältnis von Juden und Heiden des Öfteren angeführt wird, erweist sich die Aussage aus Apg 13,46: „Euch musste das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt, (…) wenden wir uns jetzt an die Heiden.“[23]

Es geht also um die Reihenfolge der Verkündigung des Evangeliums: Erst wird Israel angesprochen, danach die Heiden. Von diesem Horizont her bereitet die Zuordnung der Söhne aus dem Gleichnis enorme Probleme, da, wie Hilarius beobachtet, einerseits Israel die Zurückweisung Jesu keineswegs bereut, und anderseits die Heiden das Evangelium wirklich angenommen haben, so dass ohne inneren

19 Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 588).

20 Vgl. Johannes Chrysostomus, *in Mt hom.* 64,3 (PG 58, 612f); vgl. ebf. Augustinus, *serm.* 360,1 (PL 39).

21 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,11f (SC 258, 136f).

22 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,11 (SC 258, 136). Als Beispiel für die in der Alten Kirche übliche Deutung des älteren Sohns als Typos der Juden sei auf die Auslegung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) hingewiesen, wie sie etwa bei Petrus Chrysologus und Ambrosius von Mailand ausführlich bezeugt ist: Der ältere Sohn, der beim Vater bleibt, gilt als Bild für Israel, der jüngere, der fortgeht, als Bild für die Heiden, vgl. Petrus Chrysologus, *serm.* 5,2 (CCL 24, 36); Ambrosius von Mailand, *Lc.* 7,19,240f (CCL 14).

23 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 16,26 (GCS 40/2, 562); Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 7,4 (PG 57, 78); ders., *hom. in Mt* 69,2 (PG 58, 650); ders., *hom. in Eph* 2,1 (PG 62, 17); Ambrosius von Mailand, *Lc.* 7,5,55 (CCL 14).

Widerspruch das Tun des ersten Sohnes nicht auf Israel und das Handeln des zweiten nicht auf die Heiden übertragbar ist.[24]

1.4 Beide Söhne repräsentieren Israel

Hilarius bietet als Lösung dieser Schwierigkeit an, das Gleichnis nicht auf Juden und Heiden zu deuten, sondern als Reflex auf die historische Situation der Verkündigung Jesu in Israel zu sehen, das heißt, beide Söhne repräsentieren Israel, und es geht um die Annahme des Evangeliums durch bestimmte Gruppen des Volkes Israel. Die beiden Gruppen werden innerhalb der Perikope genannt: einerseits die Hohenpriester und Ältesten (Mt 21,23), anderseits die Zöllner und Prostituierten (Mt 21,31). Die religiösen Führer des Volkes lehnen Jesus zunächst eindeutig und hart ab. Nach seiner Auferstehung allerdings bekennen sich, dem Bericht der Apostelgeschichte entsprechend – vgl. Apg 6,7: „Auch eine große Anzahl von den Priestern nahm gehorsam den Glauben an" –, viele Menschen, die zu dieser Bevölkerungsschicht gehören, zu Christus. Damit kann der erste Sohn aus dem Gleichnis als Bild eben dieser ehemaligen Gegner Jesu gedeutet werden.[25] Die Übertragung des zweiten Sohnes auf die Zöllner und Prostituierten, also die gesellschaftlichen Rand- und Unterschichten, gelingt Hilarius dagegen nur mit erheblich größerem Aufwand in der Argumentation: Dem Zeugnis des Evangeliums entsprechend seien es die Zöllner und Sünder gewesen, die dem Täufer Johannes glaubten und sich von ihm haben taufen lassen. Das entspreche dem: „Ja, Herr" des zweiten Sohnes. Dass der zweite Sohn dann aber nicht in den Weinberg geht, bezieht Hilarius auf die Vermutung, dass die von Johannes getauften Sünder nicht nach dem Evangelium gelebt hätten, schlichtweg aus dem Grund, weil sie das volle Evangelium ja erst nach der Auferstehung Christi empfangen konnten.[26] Hilarius stützt seine Argumentation auf den Unterschied in der Formulierung zwischen dem ersten und dem zweiten Sohn: Der erste sagt ausdrücklich: „Ich will nicht", während beim zweiten der Grund nicht erwähnt wird, aus dem er die Arbeit im Weinberg nicht aufnimmt. Diesen Grund ergänzt Hilarius: der zweite Sohn *konnte* aus einem bestimmten Grund *zunächst* nicht in den Weinberg gehen.

Auf diesem Weg findet Hilarius dann auch eine passende Deutung für die Antwort der Hohenpriester, der *zweite* Sohn habe den Willen des Vaters erfüllt:[27] Der jüngere Sohn gehorcht durch seine Zusage, obgleich er diese nicht zur rechten Zeit erfüllen konnte.[28] Er lügt also nicht, „weil der Glaube allein gerecht macht"[29], das heißt, die dem Glauben entsprechenden Werke konnten gewissermaßen mit

24 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,11 (SC 258, 136).

25 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,13 (SC 258, 138).

26 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,14 (SC 258, 138f).

27 Hilarius hat den Text der Lesart 3, den sog. westlichen Text (s. o.).

28 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,15 (SC 258, 140): *oboediens professione, licet non efficiens in tempore.*

29 Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 21,15 (SC 258, 140): *quia fides sola justificat.*

einem zeitlichen Aufschub erfüllt werden. Mit dieser Deutung, in der Hilarius das Gleichnis auf die Entstehung der Kirche aus den Juden bezieht, erhält die Antwort der Hohenpriester und Ältesten einen prophetischen Charakter: Sie künden an, dass jene Menschen, die sich bereits auf die Johannestaufe eingelassen haben, später die Umkehr im Vollsinn vollziehen und sich christlich taufen lassen werden. Und über ihre eigene Gruppe sprechen die Hohenpriester die Vorhersage aus, dass auch sie, die religiösen Führer des Volkes – und daher der erste Sohn aufgrund ihrer Würde –, sich der Kirche anschließen werden.

1.5 Die religiöse Elite und die sozialen Randgruppen

Hieronymus, der ebenfalls die Lesart kennt, in der die Hohenpriester die Antwort geben, der zweite Sohn, also der Ja-Sager, habe den Willen des Vaters erfüllt, deutet den Text anders: Seiner Ansicht nach geben die Hohenpriester mit Absicht die falsche Antwort und zeigen damit wieder – wie bei der vorausgegangenen Vollmachtfrage –, dass sie die Wahrheit kennen, aber nicht sagen wollen.[30] Allerdings bemerkt Hieronymus, dass „in den echten Textausgaben *(in veris exemplaribus)* nicht der jüngere, sondern der erste Sohn steht"[31], und das bedeute, dass die Hohenpriester und Ältesten sich selbst das Urteil sprechen.[32]

In eine ähnliche Richtung wie Hilarius zielt die Deutung des Ps.-Chrysostomus. Er kennt zwar ebenfalls die Juden-Heiden-Typologie, die er als die ‚traditionelle Deutung'[33] kennzeichnet, stellt diese aber auch Frage. Die Fragwürdigkeit ergibt sich seiner Ansicht nach aus dem kommentierenden Wort Jesu, der in Mt 21,31 sagt, die Zöllner und Prostituierten werden vor den Hohenpriestern und Ältesten ins Himmelreich kommen. Würde sich das Gleichnis auf den Gegensatz Juden und Heiden beziehen, dann könne man kaum nachvollziehen, weshalb Jesus nicht gesagt hat: Die Heiden werden vor euch ins Himmelreich gelangen.[34]

Den inneren Zusammenhang des Gleichnisses mit Jesu kommentierendem Wort nimmt auch Hieronymus in den Blick. Er bemerkt, dass es Exegeten gibt, die aufgrund dieses Zusammenhangs die Juden-Heiden-Typologie ablehnen und das Gleichnis vielmehr auf den Gegensatz zwischen (vermeintlichen) Gerechten und Sündern hin auslegen.[35]

Ps.-Chrysostomus bezieht das Gleichnis aus Gründen der inneren Kohärenz zwischen Gleichnis und Jesu Kommentar auf die Personengruppen, um die es

30 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195).

31 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195). Hieronymus ist offenbar der einzige patristische Schriftsteller, der verschiedene Lesarten kennt. Origenes geht in seinem *Matthäuskommentar* nicht auf unterschiedliche Textvarianten ein.

32 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195).

33 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 851): Die Juden-Heiden-Typologie ist *traditio multorum.*

34 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 851).

35 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 194).

unmittelbar geht: die Hohenpriester und Ältesten auf der einen, die Zöllner und Prostituierten auf der anderen Seite. Jesus stelle sie seinen Gesprächspartnern als Kontrastfiguren entgegen. Der Verfasser des *Opus Imperfectum in Matthaeum* führt dabei die Kategorien „Priester" und „Laien" ein, die er zunächst auf den historischen Zusammenhang bezieht, dann aber vor allem allegorisch auf die Kirche hin auslegt. Ps.-Chrysostomus sieht im ersten Sohn ein Bild für die Zöllner und Prostituierten; sie verkörpern als soziale und moralische Randgruppen des Volkes Israel den eklatanten Gegensatz zu den Priestern. Erster Sohn sind sie, weil es „das Volk seit Abraham gibt, die Priester aber erst seit Aaron"[36]. Die Priester und Ältesten verkörpern den zweiten Sohn, da sie aufgrund ihrer Herkunft, ihres Amtes und ihrer Würde zwar das „Ja" zu Gott repräsentieren, in ihrem Leben aber nicht der Heiligkeit ihres Amtes entsprechen. Während die Zöllner und Prostituierten – dem Zeugnis der Evangelien entsprechend – die Botschaft Jesu annehmen und sich bekehren, bleiben die Hohenpriester und Ältesten bei ihrer Ablehnung, weil sie nicht dem Wort Gottes entsprechend leben.

1.6 Der zweite Sohn als Bild für Israel

Ps.-Chrysostomus und Isidor von Sevilla leiten die Deutung des zweiten Sohnes als Bild für die Juden ausdrücklich vom Bundesschluss am Sinai her;[37] in Ex 24,3 wird die Zustimmung des Volkes zum Bundesgesetz mit den Worten ausgedrückt: „Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun." Diese Worte sehen beide Theologen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Antwort des zweiten Sohnes: „Ja, Herr!" (Mt 21,30). Dass der zweite Sohn zwar zusagt, dann aber sein Wort nicht hält, sieht Ps.-Chrysostomus mit Psalm 17,46 LXX bestätigt, der das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk reflektiert: „Fremd gewordene Söhne lügen mich an".[38] Hier also wird die Diskrepanz zwischen der Zusage und dem Nichttun als Lüge beurteilt, während Hilarius – wie oben gezeigt – versuchte, die Aussage: „Er ging aber nicht", im Sinne eines bloß zeitlichen Aufschubs zu interpretieren.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Schrift *Adversus Iudaeos* des Ps.-Cyprian. In dieser „ältesten lateinischen Predigt"[39] setzt sich der Verfasser mit der Ablehnung Jesu durch sein eigenes Volk auseinander und trägt in diesem Kontext Schriftstellen des Alten und Neuen Testament zusammen, die die Geschichte der Zurückweisung Gottes durch sein Volk Israel thematisieren. Darunter befindet sich auch – vermutlich[40] – eine Anspielung auf das Gleichnis

---

36 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 852).

37 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850); Isidor von Sevilla, *alleg.* 183 (PL 83).

38 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850): Ps 17,46 LXX: υἱοὶ ἀλλότριοι ἐπαλαιώθησαν/ *filii alieni mentientur mihi.*

39 So der Untertitel der Textausgabe von D. van Damme: *Pseudo-Cyprian. Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt*. Freiburg/ Schweiz 1969 (Paradosis 22).

40 Vgl. D. van Damme, *Pseudo-Cyprian*, 9. Der Herausgeber des Textes im *Corpus Christianorum* schließt sich dieser Vermutung an, vgl. Ps.-Cyprian, *adv. Iud.*, Anm. zu IV 1,31 (CCL 4, 269).

von den ungleichen Söhnen. Bemerkenswert ist, dass Ps.-Cyprian – offensichtlich als einziger Vertreter der antiken Kommentatoren – den Sohn, der den Auftrag des Vaters zurückweist, mit Israel identifiziert:

> Ihr habt euch geweigert *(recusastis)*, mein Land und meinen Weinberg zu bearbeiten, von woher die Früchte der Gerechtigkeit kommen; andere werden ihn bearbeiten und die Früchte in Gott ernten.[41]

Ps.-Cyprian bietet in seiner Schrift keine Auslegung des Gleichnisses, sondern bezieht lediglich das „Ich will nicht" der ersten Sohnes auf das geschichtliche Faktum der Ablehnung Jesu durch einen Teil des Gottesvolkes. Das Gleichnis liefert ihm also ein passendes Stichwort für seine polemische Argumentation, hingegen hat der Erzählzusammenhang des Zitats, das er benutzt, hier keine Bedeutung.

Mt 21,31b–32

Da sagte Jesus zu ihnen: Amen, das sage ich euch: Zöllner und Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes als ihr. Denn Johannes ist gekommen, um euch den Weg der Gerechtigkeit zu zeigen, und ihr habt ihm nicht geglaubt; aber die Zöllner und die Prostituierten haben ihm geglaubt. Ihr habt es gesehen, und doch habt ihr nicht bereut und ihm nicht geglaubt.

In den Versen Mt 21, 31b–32 stellt Jesus einen unmittelbaren Bezug zu seinen Zuhörern her, den Hohenpriestern und Ältesten, indem er ihnen die Zöllner und Prostituierten gegenüberstellt. Im Rahmen der Deutung der beiden Söhne ist in einigen patristischen Auslegungen bereits die Frage angeklungen, in welchem Verhältnis dieser Kommentar Jesu zum Gleichnis steht und wie sich die jeweiligen Gruppen miteinander verbinden lassen.

1. Die Arbeit im Weinberg als Chiffre für Bekehrung und Glaube

Auf der Auslegungsebene des Wortsinns versteht Origenes Jesu Kommentar zum Gleichnis in Mt 21,31b–32 so, dass Jesus das Gleichnis auf seine Gesprächspartner, die Hohenpriester und Ältesten, hin auslegt. Sie sind im Grunde beide Söhne. Die Aussage: „Zöllner und Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes als ihr", bezieht Origenes auf den ersten Sohn, der den Auftrag zunächst ablehnt:[42] Während die religiösen Führer des Volkes sich Gott verweigern, nehmen die sozial

41 Ps.-Cyprian, *adv. Iud.* IV 1,31 (CCL 4). Die Stichwortverbindung von „Weinberg" und „Gerechtigkeit" begegnet ebenfalls (s. o.) in der Auslegung des Ps.-Chrysostomus, vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 849).

42 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,5 (GCS 40/2, 589f).

Unterprivilegierten die Botschaft an und ziehen so an den Ersten, die nicht wollen, vorbei ins Reich Gottes. Als Kommentar zum zweiten Sohn, der Ja sagt und nicht geht, interpretiert Origenes das folgende Wort Mt 21,32, in dem Jesus darauf hinweist, dass die Gruppe der Hohenpriester und Ältesten bereits den Worten des Täufers Johannes keinen Glauben geschenkt habe. Nicht in den Weinberg zu gehen bedeutet, den Glauben nicht zu ergreifen.[43] Im Unterschied zu den Hohenpriestern und Ältesten, die der Predigt des Täufers gegenüber gleichgültig geblieben sind, haben die Zöllner und Sünder das Wort aufgenommen und sich bekehrt. In dieser Interpretation bezieht Origenes jeweils das Negative beider Söhne auf die Hohenpriester und Ältesten.

2. Israels Rettung am Ende der Zeiten

Origenes betont in seinem *Matthäuskommentar*, dass die Zöllner und Prostituierten nach Jesu Wort den Hohenpriestern und Ältesten *vorausgehen*. Der Begriff „Vorausgehen" impliziere ein „Hinterhergehen". Vor dem Hintergrund von Röm 11,25 hält Origenes deshalb fest:

> Beachte, dass das Wort: Sie kommen vor euch ins Reich Gottes, für Israel nicht den Eingang ins Reich Gottes verschließt. Niemand geht nämlich einem voraus, der niemals an dem Ort sein wird, wohin der eine vorausging. Schau also, ob da vielleicht zum Ausdruck gebracht wird, dass dann, ‚wenn die Fülle der Völker hineingegangen ist, ganz Israel gerettet wird.'[44]

Origenes überträgt das Gleichnis damit auf die Frage nach dem Heil des ersten Gottesvolkes angesichts der Verweigerung des Glaubens an Christus und zeigt die eschatologische Dimension des Gleichnisses auf. Wichtig erscheint es ihm darauf hinzuweisen, dass jenes Israel, von dem in Röm 11,25 die Rede ist, „eine Begabung zu Verständnis und Einsicht besitzt", obgleich es „nicht in Glaube und gutem Leben aufwuchs, wie es dieser Begabung würdig wäre"[45]. In diese Richtung geht auch die Bemerkung des Johannes Chrysostomus, der sagt, dass das Vorausgehen kein automatisches Nachfolgen einschließt, sondern dass der gute Wille Israels die entscheidende Voraussetzung für seinen Eingang ins Reich Gottes sein wird.[46]

3. Sie haben es verdient

Warum stellt Jesus den Hohenpriestern und Ältesten die Zöllner und Prostituierten entgegen? Chrysostomus vermutet, dass es Jesus darum ging, einen besonders scharfen Kontrast zu zeichnen, insofern als es sich bei der Prostitution und

43 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,5 (GCS 40/2, 589).
44 Origenes, *comm. in Mt* 17,5 (GCS 40/2, 590).
45 Origenes, *comm. in Mt* 17,5 (GCS 40/2, 590).
46 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636).

beim Geschäft des Zöllners um die „zwei schlimmsten Sünden“ handle, „die der ungeordneten Liebe entspringen – die eine aus der zum Fleisch, die andere aus der zum Geld“[47]. Jesus beabsichtigte mit diesen Kontrastfiguren, die Eifersucht seiner Gesprächspartner zu wecken: Der Gedanke, dass jene, in den Augen der religiösen Elite Allerletzten, als erste ins Reich Gottes gelangen, sollte die Hohenpriester und Ältesten zu Selbsterkenntnis und Umkehr führen.[48]

In Mt 21,28–32 liegt gewissermaßen eine narrative Umsetzung des Wortes vom Tausch der Ersten mit den Letzten vor, das Jesus nach Ansicht des Chrysostomus häufig dazu benutzte, um die Menschen zu mehr Engagement für ihr Heil zu motivieren.[49]

Chrysostomus weist nachdrücklich darauf hin, dass der Eingang der Zöllner und Prostituierten ins Reich Gottes dabei keineswegs als ein reiner Gnadenakt zu verstehen sei. Vielmehr bezeuge Jesus selbst ja, dass diese Gruppen bereits auf den Täufer gehört hatten. Dem Täufer zu folgen bedeute aber, dem Gesetz Gottes zu gehorchen. Das heißt für Chrysostomus, dass ihr Eintritt ins Himmelreich eine „Forderung der Gerechtigkeit“[50] ist. Die Zöllner und Prostituierten werden nicht aus reiner unverdienter Gnade bevorzugt, sondern haben verdient, was sie erhalten werden.

Mit der Frage, ob die Zöllner und Prostituierten aus Gnade oder aus eigenem Verdienst vor den Hohenpriestern und Ältesten ins Himmelreich gelangen, beschäftigt sich auch Ps.-Chrysostomus. Er sieht die Reue und Umkehr als grundlegende Voraussetzungen für den Glauben. Wenn Jesus behauptet, die Zöllner und Prostituierten hätten dem Täufer geglaubt, dann bedeute das notwendigerweise, dass sie auch ihr Leben geändert und den Weg der Gerechtigkeit eingeschlagen haben.[51] Ein entsprechender Lebenswandel gehört demnach wesentlich zum Glaubensbegriff.

In der Bekehrung der Zöllner und Prostituierten sieht Johannes Chrysostomus überdies einen Beweis für die revolutionäre Kraft des Evangeliums, das die ganze menschliche Gesellschaft humanisieren könne; seiner Ansicht nach sind die bekehrten Zöllner und Prostituierten ein Zeichen dafür, „dass die Kraft und die Kenntnis der Evangeliums bis an die Grenzen der Erde sich ausbreiten und die Menschheit vom tierischen Leben und roher Gesinnung zu großer Güte und Milde erziehen“[52] werde.

47 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636).
48 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636).
49 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636).
50 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58, 636).
51 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850).
52 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 10,3 (PG 57, 187).

4. Entscheidung und Verantwortung

Nach JOHANNES CHRYSOSTOMUS hat das Gleichnis zwei Ebenen: „Die noch Ungläubigen sollen zum Glauben kommen, die Glaubenden aber zu einem geordneten Lebenswandel gerufen werden.“[53] Aus diesem Grund beziehen einige Kirchenväter die beiden Gruppen aus Jesu Gleichnisdeutung nicht nur auf Juden und Heiden, sondern sie betrachten die Hohenpriester und Ältesten als Bild für die Christen ihrer Zeit, die sie mit der Umkehrbereitschaft der Zöllner und Prostituierten konfrontieren. Dahinter steht der Gedanke, dass es nicht genügt, durch die Taufe zur Kirche zu gehören, sondern dass die Entscheidung als Christ zu leben, sich stets im konkreten Leben bewähren muss. Zur Illustration werden dabei Beispiele aus der Heiligen Schrift angeführt: der Zöllner Matthäus, die als Prostituierte bekannte Frau des Propheten Hosea[54] und die Prostituierte Rahab.[55] AMBROSIUS VON MAILAND, der sich auf Rahab bezieht, führt die alttestamentliche Gestalt in einem Zusammenhang ein, in dem er das Gleichnis aktualisierend deutet und die Zöllner und Prostituierten den Christen mahnend gegenüberstellt.[56] Ihm geht es darum, anhand biblischer Gestalten aufzuzeigen, dass der Mensch sein Verhältnis zu Gott selbst zu verantworten hat und er zu jeder Zeit und in jeder Lage die entsprechende Entscheidung treffen muss: Der schlechte König Manasse konnte Gott gnädig stimmen, der berühmte König Salomo dagegen kam zu Fall; König David zeigte, wie Umkehr vor Gott möglich ist; der Apostel Judas wurde zum Verräter, der Zöllner Matthäus zum Evangelisten; der Christenverfolger Paulus zum Apostel.[57] Diese biblische Namensliste ergänzt CHRYSOSTOMUS um den Namen der stadtbekannten und wohl berüchtigten antiochenischen Schauspielerin Pelagia, die sich aufgrund ihrer Bekehrung zu einem Leben als Büßerin in Enthaltsamkeit entschlossen hat.[58] Diese Pelagia hält CHRYSOSTOMUS seiner Gemeinde als ein Paradebeispiel vor Augen, an deren Leben sich erfüllt habe, was im Gleichnis ausgedrückt sei.

5. Männer und Frauen

Eine sehr eigene Deutung der Zöllner und Prostituierten legt Ps.-CHRYSOSTOMUS vor. Er sieht in diesen beiden Gruppen Mann und Frau symbolisiert und zwar hinsichtlich der für das jeweilige Geschlecht charakteristischen Sünde beziehungsweise Anfälligkeit für die Sünde: Habgier und Unzucht.[59] Die Ausführungen werfen

53 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 69,2 (PG 58, 650).
54 Vgl. IRENÄUS, *haer.* 4,20,12 (FC 8/4).
55 Vgl. AMBROSIUS VON MAILAND, *exp. Psalm.* 35,23 (CSEL 64, 66); DERS., *Helia* 20,74 (CSEL 32/2, 457).
56 AMBROSIUS VON MAILAND, *exp. Psalm.* 35,23 (CSEL 64, 66).
57 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58).
58 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 67,3 (PG 58).
59 Vgl. PS.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850).

ein Licht auf die sozialen und familiären Verhältnisse der Zeit und des sozialen Umfelds, in dem dieser Matthäuskommentar entstanden ist: Habgier, die durch den Zöllner repräsentiert wird, sei die bei den Männern ausgeprägteste Sünde. Zwar könne eine Frau ebenfalls habgierig, hochmütig, ehrgeizig sein, aber sie habe aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung kaum Gelegenheiten, diesem Hang nachzugehen. Der Mann dagegen sei durch die Habgier ausgesprochen gefährdet, weil er in Beruf und Gesellschaft entsprechende Aufgaben innehabe und nach bestimmten Ehren und Ämtern *(honores)* strebe.[60] Die Frauen dagegen haben keine entsprechenden Beschäftigungen, denen sie nachgehen könnten, sondern vertreiben sich die Zeit hauptsächlich mit Müßiggang. Dies sei das Einfallstor für die Unzucht und den Ehebruch.[61] Ps.-Chrysostomus definiert in seiner Homilie den Begriff der erotischen Liebe von daher auch als „Leidenschaft der unbeschäftigten Seele" *(animae vacantis passio)*[62]. Es wird deutlich, dass Ps.-Chrysostomus in seiner Predigt eine ganz bestimmte Gesellschaftsschicht vor Augen hat und anspricht. Überdies lässt sich aus seiner Charakterisierung von Mann und Frau auch erkennen, dass Ps.-Chrysostomus die Zuordnung von Habgier und Unzucht nicht als eine je geschlechtsspezifische Eigentümlichkeit versteht, so als ob Habgier eine besonders männliche, Unzucht dagegen eine besonders weibliche Sünde sei, sondern dass er die gesellschaftlichen Konventionen für die je besondere Ausprägung bei Männern und Frauen für maßgeblich hält. Den Zöllnern und Prostituierten als Verkörperung von Habgier und Unzucht stellt Ps.-Chrysostomus den Täufer Johannes entgegen, dessen „verehrungswürdiges und engelgleiches Leben"[63] das Herz der Sünder erschütterte und sie zur Umkehr bewegte. In diesem Sinn stellen die Zöllner und Prostituierten ein mahnendes Vorbild für die Christen aus der Gemeinde des Ps.-Chrysostomus dar.

Aktualisierende Deutungen wie diese zeigen, dass die antiken Prediger und Exegeten mit den biblischen Texten in einer gewissen spielerischen Freiheit umgehen. Sowohl die Gruppe der Hohenpriester und Ältesten kann zum Identifikationssymbol für die Hörer der Predigt werden, als auch in gleicher Weise die Gruppe der Zöllner und Prostituierten. Die Zuordnung hängt im Wesentlichen von der Aussageabsicht des Exegeten ab, wobei alle Varianten jeweils auf einem Motiv gründen, das auf dem Ergebnis der Exegese des Wortsinns fußt.

6. Allegorische Deutung

Von den allegorischen Deutungen einzelner Erzählelemente, die bereits vorgestellt wurden, lässt sich die allegorische Auslegung der gesamten Perikope unterscheiden. In ihr wird versucht, die charakteristischen Eigenschaften der beiden Söhne aus

60 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850).
61 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850).
62 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850).
63 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 850).

dem Gleichnis beziehungsweise der beiden Gruppen aus Jesu kommentierendem Wort auf bestimmte Situationen und Konstellationen im Leben der Kirche zu beziehen. Diese Allegorese wird vor allem von Origenes und Ps.-Chrysostomus breit ausgeführt.

6.1 Große Versprechungen

Origenes kennt aus dem Gemeindeleben seiner Zeit zwei verschiedene Sorten von Christen, nämlich solche, „die Geringes oder gar nichts versprechen, weder Jungfräulichkeit noch eine andere dem Evangelium gemäße Handlungsweise, die aber durch ihre Werke das Gegenteil beweisen“[64]. Sie werden durch den ältesten Sohn im Gleichnis repräsentiert, der den Auftrag zunächst ablehnt, sich aber schließlich doch noch an die Arbeit macht. Die zweite Sorte von Christen „machen große Versprechungen, tun aber nichts dem Versprechen Gemäßes“[65]. Origenes hat dabei Christen vor Augen, die mit großer emotionaler Begeisterung auf jedes Wort der Heiligen Schrift mit: „Ja, Herr!“ reagieren, wobei sie das Gehörte dann aber nicht ins praktische Leben umsetzen und in ihrem Lebensalltag verwirklichen.[66] Ihnen stehen die Erstgenannten gegenüber, die erst von der Wucht des Wortes Gottes abgeschreckt werden, sich nicht für stark genug halten, ein dem Evangelium gemäßes Leben zu führen, und meinen, sie seien nicht würdig, sich von der Welt abzuwenden; doch schließlich kommen sie zur Einsicht und leben doch das, „was sie überhaupt nicht durch Reden vom guten Handeln versprochen hatten“[67].

6.2 Kleriker und Laien

Ps.-Chrysostomus geht in seiner Homilie einen Schritt weiter als Origenes, indem er die Hohenpriester und Ältesten einerseits und die Zöllner und Prostituierten anderseits auf die Stände innerhalb der Kirche überträgt: die Kleriker, die „Gott Gehorsam gelobt haben“[68], stehen den Laien gegenüber, die „Gott den Gehorsam zu verweigern scheinen, weil sie ein weltliches Leben *(vita saecularis)* führen“[69]: „Die beiden Söhne sind also der Stand der Laien (*laici)* und der Ordo der Priester *(sacerdotes)*.“[70]

G. Dix hatte in seiner Studie *The Shape of Liturgy* (1945) die These aufgestellt, in der Mitte des 5. Jahrhunderts habe der theologische Begriff „Laie“ die Bedeutung von „profan“ im Unterschied zu „heilig“ angenommen.[71] Ursprünglich bezeichnete das Wort λαικός

64 Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 588).
65 Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 588).
66 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 588f).
67 Origenes, *comm. in Mt* 17,4 (GCS 40/2, 588).
68 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 852).
69 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 852).
70 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 851).
71 Vgl. G. Dix: *The Shape of Liturgy*. Cambridge 1945 (Neuauflage 2005), 480.

(laikos) die Zugehörigkeit zum Gottesvolk (λαός). Spätere Studien haben die These von Dix aufgegriffen,[72] und mit der vorliegenden Passage aus dem *Opus Imperfectum* scheint ein Zeuge für diese Entwicklung beziehungsweise für den Stand des Sprachgebrauchs im 5. Jahrhundert vorzuliegen.

Von dieser Allegorese aus entfaltet Ps.-Chrysostomus eine umfangreiche Kritik am Klerus seiner Zeit. Wie die Hohenpriester im Evangelium gebe es „bis auf den heutigen Tag“[73] Priester, die nicht glauben, sondern sich gegen Jesus auflehnen. Ps.-Chrysostomus spricht von Priestern, die „zwar die Heiligen Schriften lesen, aber daraus für ihr Leben keine Lehre ziehen“[74]. Wie die Gegenspieler Jesu im Evangelium nehmen diese Priester der Kirche von niemandem korrigierende Hinweise an und lassen es nicht zu, dass man sie damit konfrontiert, dass ihr Leben kaum eine geistliche Dimension vorzuweisen habe; sie seien für die Kirche „fades Salz“[75], wie Ps.-Chrysostomus mit einer Anspielung auf Mt 5,13 urteilt.

> Und wahrhaftig, groß ist die Verwirrung der Priester und aller Kleriker, wenn sie feststellen, dass die Laien gläubiger sind als sie selbst und auch gerechter. (…) Und tatsächlich – jener Laie ist besser, der auf den ersten Blick nur ein weltliches Leben (*vita saecularis*) versprochen hat, in Wirklichkeit aber ein geistliches Leben führt, als jener Priester, der auf den ersten Blick ein geistliches Leben versprochen hat, in Wirklichkeit aber ein fleischliches Leben (*vita carnalis*) führt.

Mit dieser Deutung transportiert Ps.-Chrysostomus das Gleichnis Jesu vollständig in den Horizont der kirchlichen Situation seiner Zeit; dabei spielt die historische Konstellation, die das Gleichnis voraussetzt, nämlich das Gefälle zwischen der in den Hohenpriestern und Ältesten repräsentierten Gruppe der religiösen Elite Israels und den sozial und religiös Ausgegrenzten, vertreten in der Gruppe der Zöllner und Prostituierten, insofern eine Rolle für die Aktualisierung, als Ps.-Chrysostomus gerade in dieser Konstellation eine Analogie zu den kirchlichen Strukturen seiner Zeit beobachtet. Die exegetischen Bemühungen um die Klärung der historischen Fragen dienen – wie gerade die allegorischen Auslegungen des Gleichnisses bei Origenes und Ps.-Chrysostomus zeigen – dem Abstecken des hermeneutischen Rahmens, innerhalb dessen der biblische Text auf die Gegenwart bezogen wird.

72 Vgl. I. de la Potterie: *L'origine et le sens primitif du mot „laïc“*, in: NRT 80/8 (1958) 840–853.
73 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 851).
74 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 852).
75 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 852).

Mt 21, 33–46
– Das Gleichnis von den bösen Winzern

Übersicht

Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–46) ist in allen drei synoptischen Evangelien überliefert. Darüber hinaus kennen die apokryphen *Thomasakten* (§ 143) ebenfalls eine Variante dieses Gleichnisses.[1]

Vor allem die Matthäuskommentare beziehungsweise fortlaufenden Homiliensammlungen bieten Auslegungen zu dieser Perikope; dabei stellen die Schriften des Origenes, Johannes Chrysostomus, Ps.-Chrysostomus, Hilarius von Poitiers und Hieronymus die wichtigsten Quellen dar. Darüber hinaus gibt es gelegentlich Bezugnahmen auf einzelne Verse und Passagen dieser Perikope in nicht-exegetischen Kontexten: In der vornizänischen Zeit und ihrer Frontstellung gegen die Gnosis geht es vor allem um den Gottesbegriff (Irenäus) und Fragen nach Gottes Allmacht und Allwissen, die sich hauptsächlich auf Mt 21,37 beziehen. Ab dem vierten Jahrhundert drängen, im Horizont der Auseinandersetzung mit den Arianern, christologische Fragen in den Vordergrund (Augustinus, Basilius, Ambrosius), die den Unterschied zwischen den Knechten und dem Sohn sowie das Verhältnis von Weinbergbesitzer und Sohn auf der christologischen Ebene des Gleichnisses in den Blick nehmen.

Die patristischen Auslegungen zu diesem Gleichnis lassen sich zwei verschiedenen Typen zuordnen: Die am weitesten verbreitete Deutungsweise legt das Gleichnis in seinem historischen Kontext aus, das heißt, die altkirchlichen Autoren bemühen sich um ein Verständnis des Gleichnisses, wie es von Jesus in der Situation, in die es im Matthäusevangelium gesetzt ist, gemeint war. Daneben findet sich aber auch ein Deutungstyp, der das Gleichnis aus seinem neutestamentlichen Kontext herausnimmt und es in einer konsequenten Aktualisierung in die zeitgenössische kirchliche Situation des jeweiligen Exegeten überträgt. Eine klare Abgrenzung zwischen der historischen Auslegung des Textes und seiner allegorischen, aktualisierenden Interpretation lässt sich in den meisten Fällen kaum konsequent durchführen, da es ein Grundzug der patristischen Exegese ist, die

1 Vgl. H. J. W. Drijvers: Thomasakten, in: W. Schneemelcher (Hg): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes.* Tübingen 51989 (NTApo 2) 289–367.

Bedeutung des biblischen Textes für die Gegenwart zu erschließen. Deshalb sind die Erläuterungen der historischen Fragen prinzipiell auf die Aktualisierung des Textes hin angelegt. Dennoch lassen zumindest zwei ausführliche Auslegungen aus der Zeit der Alten Kirche, die Exegese der Perikope im *Matthäuskommentar* des Origenes und die *Matthäus-Erklärung* des Ps.-Chrysostomus, die verschiedenen Akzente der historischen einerseits und der allegorischen Deutungsebene anderseits sehr klar hervortreten.In Ansätzen begegnet dieser zweite, allegorische Auslegungstyp auch bei Irenäus und bei Ps.-Chrysostomus.

Insofern sich die patristischen Auslegungen um eine Deutung des Gleichnisses im Horizont seines biblischen Kontextes bemühen, stimmen sie darin überein, dass Jesus den Hohenpriestern und Ältesten im Bild der Erzählung von den bösen Winzern einen Spiegel der Geschichte Israels vor Augen führen wollte, und zwar unter dem Aspekt der Ablehnung und Misshandlung der Propheten Gottes, der sich wie ein roter Faden durch das Alte Testament zieht, in der Zurückweisung Jesu durch die Hohenpriester und Ältesten aufgipfelt und schließlich in die Berufung des Gottesvolkes aus den Heiden mündet.[2] Dass das Versagen Israels zum Heil für die Heiden führt, ist nach Chrysostomus, der sich in seinen Homilien zum Römerbrief mit diesem Thema beschäftigt und sich in diesem Rahmen auch auf Mt 21,33–46 bezieht, nicht nur ein Spezifikum der paulinischen Theologie, sondern auch Thema einiger Gleichnisse der Evangelien, in besonderer Deutlichkeit jedoch der vorliegenden Perikope.[3]

Mt 21,33

Hört ein anderes Gleichnis: Es war ein Hausherr, der hatte einen Weinberg gepflanzt, ringsherum einen Zaun angelegt, eine Kelter in ihn gesetzt und einen Turm gebaut. Er übergab ihn Winzern und reiste außer Landes.

1. Das Gleichnis im Kontext des Evangeliums

Das Gleichnis Mt 21,33–46 gehört nach Origenes noch in den Zusammenhang der in Mt 21,23 von den Hohenpriestern und Ältesten gestellten Vollmachtfrage.[4] Es

2 Neben den o. g. Kommentaren und Homilien vgl. außerdem: *Const. App.,* 5,16 (SC 336); Ambrosius von Mailand, *Lc.* 1,3,36; 7,18,203 (CCL 14); ders., *fid.* 5,7,95–97 (CSEL 78); (Ps.-) Cyrill von Alexandrien, *deip. BMV* 17 (ACO 1,1,7, 19–32); Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,1 (FC 8/4); Eusebius von Caesarea, *eclog. proph.* 4,16 (PG 22, 1221); Cyrill von Jerusalem, *catech.* 11,4 (Reischl/ Rupp); Prokop von Gaza, *in Gen.* (PG 87/1, 492); Theodoret von Cyrus, *qu. Gen.* 49 (PG 80, 220); Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,15 (CCL 36); ders., *en. Ps.* 70 *serm.* 2,1 (CCL 39); ders., *serm.* 51,15 (RB 91 (1981), 23–45); ders., *serm.* 89,4 (PL 38).

3 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in ep. ad Rom* 19,2 (PG 60, 586); vgl. ebf. Origenes, *Cels.* 2,78 (SC 132).

4 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 593).

markiert, wie Hilarius in seinem *Matthäuskommentar* bemerkt, das Ende dieser „Untersuchung".[5] Augustinus notiert die Beobachtung, dass das Gleichnis in der Fassung bei Lukas an das ganze Volk gerichtet ist, nicht nur an die Hohenpriester und Ältesten, wie in der Überlieferung des Matthäus.[6]

Hieronymus sieht das Gleichnis in einem Zusammenhang mit den beiden anderen Weinberggleichnissen, dem unmittelbar vorausgehenden Mt 21,28–32, sowie dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16.[7] Das verbindende Element liege im Weinbergbesitzer; er sei in allen drei Gleichnissen ein Bild für Gott.[8]

Athanasius und Johannes Chrysostomus bemerken eine innere Verbindung zwischen diesem Gleichnis und dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30); in beiden Erzählungen gehe es um die Aufgabe, das anvertraute Gut fruchtbringend zu verwalten und den Ertrag in die Hände des Besitzers abzuliefern. In beiden Gleichnissen gebe es solche, die an dieser Aufgabe scheitern und solche, die sie bewältigen.[9]

2. Anthropomorphe Redeweise in der Heiligen Schrift

Origenes, Didymus von Alexandrien und Hieronymus nehmen die verbreitete Deutung der Gestalt des Weinbergbesitzers als Bild für Gott zum Anlass, über die Bedeutung und Notwendigkeit anthropomorpher Rede über Gott in der Heiligen Schrift zu reflektieren. Ihre Überlegungen gehören in den größeren Zusammenhang des Offenbarungsverständnisses der patristischen Theologie.

Origenes sammelt in seiner Auslegung des Gleichnisses einige weitere Schriftstellen, anhand derer er zeigt, dass die anthropomorphe Darstellung Gottes im biblischen Sprachgebrauch durchaus üblich ist.[10] Die Bedingung der Möglichkeit, dass die Heilige Schrift von Gott mit menschlichen Attributen spricht, sieht Origenes in der Eigenart der Gottesoffenbarung begründet. Er weist in diesem Zusammenhang auf Dtn 1,31 hin, wo es – in der Lesart des griechischen Textes, der Origenes vorlag – heißt: „Der Herr, dein Gott, hat sich dir angepasst."[11] Gott bindet demnach die Offenbarung seiner selbst an die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Diese „Anpassung" findet ihren Höhepunkt in der Gestalt Jesu Christi, in der Gott sich ganz selbst aussagt. Somit steht die theologische Deutung der biblischen Anthropomorphismen ganz im Horizont des – auch bei anderen Kirchenvätern anzutreffenden – Gedankens, dass gerade durch das Menschliche hindurch der

5 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,1 (SC 258).
6 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,137 (CSEL 43).
7 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195).
8 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195).
9 Vgl. Athanasius von Alexandrien, *ep.* 6,5 (PG 26, 1386); Johannes Chrysostomus, *pet.* (PG 48, 771).
10 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 594f).
11 Origenes liest ἐτροποφόρησέν (lat. *morigeratur*) statt ἐτροφοφόρησέν (lat. *portavit*), wie es die kritische Edition der Septuaginta (Editio altera 2006) hat: Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 594).

wahre Gott erkannt werden kann.[12] Bei ORIGENES findet sich dabei stets der Hinweis, dass Gott mit der menschlichen Sprache selbstverständlich nicht adäquat erfasst werden kann und die Heilige Schrift darum „viele Begriffe (ἐπίνοιαι) für Gott" kenne und eben „auch verschiedene Weisen, ihn als Mensch zu bezeichnen"[13]. Das konkrete Bild bringe jeweils einen bestimmten Aspekt zum Ausdruck.

Bei DIDYMUS VON ALEXANDRIEN begegnet diese Vorstellung ebenfalls, insofern er sich im Rahmen seiner trinitätstheologischen Überlegungen mit den biblischen Anthropomorphismen auseinandersetzt. DIDYMUS weist ausdrücklich darauf hin, dass das Gleichnis von den bösen Winzern als ein klarer Beleg dafür zu beurteilen sei, dass die Heilige Schrift häufig „auf menschliche Weise"[14] von Gott spreche, ohne dass deswegen das Gottesbild bloß eine Projektion menschlicher Wirklichkeit wäre.[15]

3. Die Abwesenheit Gottes

Origenes und Hieronymus befassen sich mit der Frage, wie die Notiz in Mt 21,33: „Er reiste außer Landes", auf der Sachebene des Gleichnisses zu verstehen ist. Es geht – darin stimmen beide Exegeten überein – um eine Art der Abwesenheit beziehungsweise Ferne Gottes.

Origenes bezieht die Notiz auf eine bestimmte Entwicklung der alttestamentlichen Heilsgeschichte:[16] Die unmittelbare Nähe Gottes konnte das Volk Israel während des Exodus erfahren und seine Gegenwart in Gestalt der Wolke und Feuersäule Tag und Nacht erleben. Mit dem Einzug ins Gelobte Land, der Gründung der Stadt Jerusalem und dem Bau des Heiligtums auf dem Berg Zion veränderte sich die Weise, in der Gott Israel seine Nähe zeigte; in der Zeit nach dem Exodus habe Gott durch die Propheten gesprochen und sei dem Volk nicht mehr in außergewöhnlichen Ereignissen erschienen. Im Gleichnis von den bösen Winzern werden diese Propheten durch die Knechte symbolisiert.[17] Diese Deutung kennt auch Ps.-CHRYSOSTOMUS, der sich auf Psalm 79,9 bezieht, wo das Exodusgeschehen und die Landnahme Israels im Bild vom Pflanzen des Weinstocks ausgedrückt wird.[18]

---

12 Der Gedanke, dass gerade durch das Menschliche das wahrhaft Göttliche erkannt werden kann, begegnet u. a. bei GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 37,3 (SC 318); CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Jo.* 2,1 (PUSEY, 205).

13 ORIGENES, *comm. in M*t 17,6 (GCS 42/1, 596). Zur Bedeutung des Begriffs ἐπίνοιαι bei ORIGENES vgl. auch: H.J. SIEBEN: *Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur ‚Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter,* in: ThPh 75 (2000) 30–58.

14 (Ps.-)DIDYMUS VON ALEXANDRIEN, *trin.* 3,3 (PG 39, 816): ἀνθρωπολογηθέντα/ *humano modo dicta.* Das Werk *De Trinitate* gehört zu den Schriften, deren Verfasserschaft in der Forschung umstritten ist, vgl. B. NEUSCHÄFER, Art. *Didymus der Blinde,* in: LACL, 170.

15 Vgl. ebf. HIERONYMUS, *ep.* 21,4 (CSEL 54).

16 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 591f).

17 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 592).

18 Ps.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 40,33 (PG 56,854). Ebf. HIERONYMUS zitiert diesen Psalmvers, vgl. *Matth.* 3 (CCL 77, 195f).

Hieronymus setzt in seiner Erklärung dagegen einen anderen Akzent. Zunächst ist es ihm sehr wichtig zu betonen, dass Gott im eigentlichen Sinn keineswegs abwesend sei, aber ebenso auch nicht so nah, dass er den Menschen verfügbar wäre. Hieronymus stützt sich bei diesem Gedanken auf eine Gottesrede im Buch Jeremia, wo beides betont wird: Gott ist kein „Gott aus der Nähe“ und dennoch „erfüllt er Himmel und Erde“ (vgl. Jer 23,23f).[19] Dass im Gleichnis die Rede davon ist, dass der Weinbergbesitzer „in ein anderes Land“ geht, hängt mit der Verantwortung zusammen, die den Winzern als Aufgabe übertragen wird:

> Er scheint vom Weinberg wegzugehen, um den Winzern die freie Entscheidung über ihr Wirken *(liberum operandi arbitrium)* zu überlassen.[20]

Hieronymus betont also die Freiheit des Menschen, der den Auftrag Gottes annimmt. Gott zieht sich zurück, um dem Menschen Raum zu lassen, damit dieser seine Verantwortung in der Schöpfung wahrnehmen kann.

4. Der Weinberg, die Winzer, der Zaun, der Turm und die Kelter

Die Deutung des Weinbergs als Bild für das Volk Israel zieht sich als Grundlinie durch alle patristischen Auslegungen des Gleichnisses.[21] Hieronymus, Augustinus und Origenes verweisen in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die entsprechenden alttestamentlichen Texte, die bereits diese Identifikation vornehmen, nämlich das Weinberglied in Jes 5 und Psalm 79 (80): „Der Weinberg Gottes ist das Haus Israel.“[22]

Die Verantwortung für den Weinberg ist den Winzern anvertraut; sie gelten in zahlreichen patristischen Interpretationen als Bild für die Hohenpriester und Schriftgelehrten, für die geistigen und religiösen Führer des Gottesvolkes.[23] Diese Deutung wird von Mt 21,45 unterstützt, insofern als Matthäus bemerkt, dass die „Hohenpriester und Pharisäer merkten, dass Jesus von ihnen sprach“.

Hieronymus stellt überdies eine Verbindung zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) her: die Winzer entsprechen den Arbeitern der ersten bis neunten Stunde.[24] In vielen patristischen Deutungen der Perikope Mt 20,1–16

---

19 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196).

20 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196).

21 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,1 (FC 8/4); Ambrosius von Mailand, *fid.* 5,7,95 (CSEL 78); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195f); Theodoret von Cyrus, *qu. Gen.* 49 (PG 80, 220); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,1 (SC 258); Augustinus, *en. Ps.* 79,5 (CCL 39); Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 854).

22 Augustinus, *en. Ps.* 79,5 (CCL 39); vgl. ebf. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195f); Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 597).

23 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 854); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195); Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,1 (SC 258).

24 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196).

werden die Arbeiter der letzten Stunde als Bild für die Heidenvölker gedeutet, so dass sich beide Gleichnisse auf dieser symbolischen Ebene berühren.[25]

Der Zaun, der Turm und die Kelter werden als Bilder für den Schutz und die Sorge betrachtet, die Gott seinem Volk angedeihen lässt: Origenes deutet den Zaun als bildlichen Ausdruck für die „wachsame Sorge Gottes“[26], den Turm als Bild des Tempels, und die Kelter bringt er in einen Zusammenhang mit dem Opferkult und sieht sie als Bild für den Altar, auf dem die Trankopfer dargebracht werden.[27] Diese Deutung reichert Hieronymus mit einigen Schriftbelegen an, indem er einen Bezug zu jenen Psalmen herstellt, die mit der Überschrift „Kelterlied“ betitelt sind.[28] Basilius von Caesarea verbindet mit dem Zaun den Gedanken an die Gebote Gottes.[29] Diese Deutung begegnet ebenfalls bei Ps.-Chrysostomus.[30] Hilarius von Poitiers sieht im Glauben der Väter, Abraham, Isaak und Jakob, den schützenden Zaun um Israel;[31] diesen Gedanken kennt auch Ps.-Chrysostomus, der sich auf die „Verdienste der gerechten Vorfahren“[32] bezieht. Daneben gibt es auch die Deutung des Zauns als Schutzwall, den die Engel Gottes bilden.[33]

Der Turm wird von Origenes als Bild des Jerusalemer Tempels gedeutet; diese Interpretation übernimmt Hieronymus und verweist auf Micha 4,8, wo von der Tochter Zion als Turm die Rede ist.[34] Eine andere Tradition überliefern Hilarius von Poitiers und Ps.-Chrysostomus. Beide deuten den Turm als Bild für das Gesetz. Entscheidend ist dabei die Eigenschaft des Turms, dass er in die Höhe ragt; dadurch wird er zur Metapher für die Thora, die den Menschen „zum Himmel emporführen“ soll, und zwar so, dass von der Spitze des Turms aus „die Ankunft Christi gesehen werden kann“[35]. Wer den Weg des Gesetzes geht und somit den Turm besteigt, erwirbt sich einen Blick auf den kommenden Christus.[36]

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Hilarius und Ps.-Chrysostomus besteht in ihrer Deutung der Kelter. Sie gilt als Symbol für die Propheten, die dem Volk den Heiligen Geist vermitteln, der die Israeliten stärkt und ihnen neue Kraft schenkt.[37]

---

25 Vgl. die Darstellung der patristischen Exegese zu Mt 20,1–16; hier bes. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 20,7 (SC 258).
26 Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 591).
27 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 591).
28 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196).
29 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. in Exaem.* 5,6 (SC 26).
30 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 854).
31 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,1 (SC 258).
32 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 854).
33 Vgl. Basilius von Caesarea, *hom. in Exaem.* 5,6 (SC 26); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196).
34 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196).
35 Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,1 (SC 258).
36 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 854).
37 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,1 (SC 258); Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40 (PG 56, 854).

5. Der Weinberg als Bild für das Reich Gottes

Von Jesu Wort am Ende des Gesprächs mit den Hohenpriestern und Ältesten: „Das Reich Gottes wird euch weggenommen werden" (Mt 21,44), zieht Origenes eine Verbindungslinie zum Gleichnis, das damit endete, dass den Winzern der Weinberg entzogen wird, und stellt fest, dass nach Jesu eigener Deutung der Weinberg eine Metapher für das Reich Gottes, und nicht bloß für das Volk Gottes, sein müsse.[38] Zwar sei es naheliegend, im Weinberg ein Bild für Israel zu sehen, da es wichtige Schriftbelege für diese Zuordnung gibt – zum Beispiel das Weinberglied Jes 5,1–7 oder Jer 2,21 –, jedoch „wird im Evangelium ganz deutlich nicht der Weinberg angeklagt [wie bei Jesaja und Jeremia], so als ob er die Früchte nicht gebracht hätte, (…) sondern die Winzer"[39]. Überdies, so Origenes, wird am Weinberg im Gleichnis keine Strafe vollzogen, sondern es geht vielmehr um die Sorge um ihn.[40] Aus diesen Beobachtungen schließt Origenes: „Wenn du die Genauigkeit der Evangelienschrift bewahren willst, kannst du nicht klar beweisen, dass das Volk der Weinberg war."[41] Zwar kennt Origenes selbst eine Deutung des Gleichnisses, in der er den Weinberg als Bild für Israel auslegt, aber er hält diese Auslegung für oberflächlich und für das Ergebnis einer Analyse, die den Text „nicht weiter durchdringt und nicht jeden Ausdruck untersucht"[42].

Auf die Angemessenheit der Deutung des Weinbergs als Bild für das Reich Gottes macht auch Hieronymus ausdrücklich aufmerksam, wenn er in seinem *Matthäuskommentar* – wo er eigentlich die Deutung des Weinbergs als Bild für das Gottesvolk ausführt – betont: „Des öfteren habe ich ja schon gesagt, dass unter dem Reich Gottes die Heiligen Schriften zu verstehen sind."[43]

Um das Gleichnis vom Ansatz her auszulegen, der Weinberg sei Bild für das Reich Gottes, muss Origenes zunächst den Begriff „Reich Gottes" erläutern. Dies macht er unter mehreren Perspektiven. Er setzt den Weinberg mit den „Geheimnissen des Reiches Gottes" gleich, die nach Mt 13,11parr den Jüngern anvertraut sind. Nach Origenes sind damit gemeint: die Heilige Schrift, ihre richtige Auslegung beziehungsweise ihr geistliches Verständnis und eine dieser Erkenntnis entsprechende Lebensführung.[44] Um die Verbindung dieser drei Dimensionen in der Kirche geht es in der folgenden Auslegung.

38 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 602).
39 Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 599).
40 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 600).
41 Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 602).
42 Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 591): Wörtlich spricht Origenes vom „Zerschlagen" des Textes (βασανίζειν/ *discutere*).
43 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 198).
44 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,7f (GCS 40/2).

6. Zaun, Kelter und Turm in der allegorischen Deutung

Der Zaun des Weinbergs hat eine doppelte Funktion: Er begrenzt das Grundstück und er bietet Schutz. Diese Aufgaben erfüllen nach ORIGENES „alle Buchstaben der Schrift“[45], das heißt, die Heilige Schrift in ihrem gesamten Umfang, und zwar auf der Ebene des buchstäblichen beziehungsweise wörtlichen Schriftsinns. Für „die draußen“ stelle die wörtliche Bedeutung der biblischen Texte einen undurchdringlichen Zaun dar, der verhindert, dass Heiden „den Weinberg und vor allem seine verborgene Frucht ausforschen können“[46]. In dieser Allegorese artikuliert sich das Schriftverständnis des ORIGENES – und der in seiner Tradition stehenden patristischen Exegese ganz allgemein: „Die Wahrheit, auf die es in diesen Dingen ankommt, liegt in der geistigen Dimension (ἐν τοῖς νοητοῖς).“[47] Und diese Dimension kann nur durch den Geist Christi erfasst werden, an dem jeder Getaufte, aber kein Außenstehender, teilhat (vgl. 1 Kor 2,16: „Wir haben den Geist Christi.“).[48] Ohne diese Teilhabe am Heiligen Geist kann der Exeget das „Buchstabenwerk“[49] der Bibel nicht durchdringen und in den Weinberg, das heißt zu den Geheimnissen des Reiches Gottes, gelangen. Zugleich grenzt der Zaun aber auch den Weinberg ein, das heißt, die Heilige Schrift in ihrem gesamten Umfang, dem kirchlichen Kanon, bestimmt, was „vernunftgemäßer Ort“ (λογικὸς τόπος)[50] ist, um Gott zu suchen und um ein ihm gemäßes Leben zu führen.

Bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN ist der Zaun ein Bild für die „griechische Weisheit“; die Philosophie mache zwar die Wahrheit des Glaubens nicht wirksamer, jedoch biete sie ein gutes Instrumentarium, um den Glauben gegen die „sophistischen Angriffe“ zu schützen.[51] Dass die philosophische Reflexion eine Stütze und kein Hindernis für den Glauben ist, betont nicht nur der frühchristliche Apologet, sondern auch AMBROSIUS VON MAILAND, der sich auf das Bild vom Zaun bezieht, um das Miteinander von Glaube und Vernunft zu erläutern.[52]

Als Kelter bestimmt ORIGENES die „Tiefe der Seele, die die Früchte aufnimmt und alles Oberflächliche abwirft“[53]. Es geht also um die Fähigkeit, den geistigen Sinn der Heiligen Schrift zu erfassen und das Leben dieser Erkenntnis gemäß zu gestalten.

Der Turm des Weinbergs zeichnet sich nach ORIGENES durch seine Höhe aus. Er ist der Ort, der einen Überblick ermöglicht, da er sowohl den Weinberg, als auch den Zaun und die Kelter weit überragt.[54] Der Turm ist deshalb ein Bild für

---

45 ORIGENES, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 603).
46 ORIGENES, *comm. in Mt* 17,7f (GCS 40/2, 604–607).
47 ORIGENES, *Jo.* 10,3,10 (SC 157, 386–388).
48 Vgl. ORIGENES, *Jo.* 10,28,172 (SC 157, 488).
49 So übersetzt H.J. VOGT (*Mattäus-Kommentar II,* 253) die oben genannte Passage: πᾶν τὸ γράμμα τῆς γραφῆς/ *omnes litteras scripturarum:* ORIGENES, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 603).
50 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 603).
51 Vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *strom.* 1,20,100,1 (GCS 15).
52 Vgl. AMBROSIUS VON MAILAND, *Lc.* 7,18,203 (CCL 14).
53 ORIGENES, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 603).
54 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 603).

die Theologie, für die „Rede über Gott, die ein Tempel des göttlichen Sinnes ist, der in ihr wohnt“[55]. In diesem Zusammenhang erläutert Origenes seine Vorstellung von dem, was die Theologie zu leisten hat und welche Verantwortung den Theologen zukommt. Dabei verbindet er den „Turm“ als Bild für die Theologie mit dem Gleichnis über den Turmbau in Lk 14,28f:

> Wenn du über Gott reden willst, dann bedenke, wenn du mit den Grundsätzen der Gottesfurcht anfängst, dass du auch alles vollenden kannst, damit du nicht (…) den Turm über Gott unvollendet lassen musst und keine Mauerkrone darauf bauen kannst. Wenn du nämlich keine Mauerkrone darauf baust, wird jemand vom Nachdenken über Gott zu Fall kommen und zu Tode stürzen.[56]

Wie so oft lässt Origenes seine Auslegung auch hier zu einem großen Teil auf der Bildebene stehen und geht nicht auf konkrete Details der Sachebene ein. Mit dem Gedanken, der Turm müsse solide und vollständig sein, könnte er die Vorstellung verbinden, dass die Theologie über eine gewisse Systematik und innere Kohärenz verfügen muss, damit sie die Aufgabe des Turms im Weinberg erfüllen kann, das heißt sie muss Übersicht und Verständnis ermöglichen, Ort der Reflexion des Glaubens sein.

Mt 21,34–37

Als nun die Erntezeit kam, schickte er seine Knechte zu den Winzern, um seinen Anteil an den Früchten holen zu lassen. Die Winzer aber packten seine Knechte; den einen prügelten sie, den andern brachten sie um, einen dritten steinigten sie. Darauf schickte er andere Knechte, mehr als das erstemal; mit ihnen machten sie es genauso. Zuletzt sandte er seinen Sohn zu ihnen.

1. Das Schicksal der Propheten in Israel

Die Knechte im Gleichnis gelten in allen patristischen Auslegungen als Bild für die Propheten in Israel und ihr Schicksal. Insbesondere bei Origenes und Hieronymus wird dieser Gedanke breiter ausgeführt und vertieft.

„Voll ist die Schrift von den Dingen, die den Propheten zustießen, die Gott dem Volk sandte“[57] – so fasst Origenes den biblischen Befund zusammen, der von Nichtbeachtung über Misshandlung bis hin zur Folterung und Tötung zahlreicher Propheten zeugt. Als Beispiele führt er den Propheten Micha aus 1 Kön 22,24 an, der von König Zidkija für seine Worte geschlagen wurde, weiter die Propheten Zacharias

55 Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 604).
56 Origenes, *comm. in Mt* 17,7 (GCS 40/2, 604f).
57 Origenes, *comm. in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 610).

(Mt 23,35) und Secharja (2 Chr 24,20–22), die bei der Erfüllung ihres prophetischen Auftrags ermordet wurden.[58] Hieronymus ergänzt diese Liste noch um die Namen der beiden Propheten Jeremia und Jesaja, wobei er sich bei Letzterem auf die apokryphe Schrift von der *Himmelfahrt des Jesaja* bezieht, die vom Martyrium des Propheten berichtet.[59] Überdies verweist er summarisch auf den Hebräerbrief und bezieht die Passage Hebr 11,34–37, die von den Martyrien der Glaubenden handelt, auf die Propheten.[60]

2. Gottes Barmherzigkeit

Origenes, der die Pflanzung des Weinbergs mit der Gesetzgebung am Sinai beziehungsweise mit dem Einzug ins Gelobte Land und dem Bau des Tempels in Verbindung bringt, bezieht die „Zeit der Ernte" auf das Wirken der Propheten in Israel seit der Landnahme.[61] Dabei beobachtet er, dass die Propheten im Vergleich mit den Anfängen des Volkes im Land Israel umso zahlreicher werden, je näher sie zeitlich an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus rücken.[62]

Diesen Gedanken führt Ps.-Chrysostomus in der Richtung weiter, dass er auf das gegenläufige Verhältnis zwischen dem Hören des Volkes auf die Botschaft der Propheten und der barmherzigen Zuwendung Gottes hinweist: Je weniger das Wort der Propheten beachtet wird, desto eindringlicher wirbt Gott um die Zuneigung seines Volkes; je gewaltsamer sein Volk die Propheten misshandelt, desto größere Barmherzigkeit erweist Gott Israel. Diese findet ihren Höhepunkt darin, dass er am Ende dieser Geschichte von Missachtung, Misshandlung und Ermordung seiner Propheten nicht etwa den Sohn mit dem „Wort der Vergeltung" sendet, sondern ganz im Gegenteil mit dem „Wort der Vergebung".[63]

3. Jesus, der Sohn

Bereits Irenäus von Lyon betont, dass der Sohn nicht in die Reihe der Knechte zu rechnen sei, weil er sich von ihnen wesensmäßig unterscheide.[64] Dabei macht Irenäus auf einen wichtigen Unterschied im biblischen Sprachgebrauch aufmerksam: Die Propheten übermittelten die Botschaft Gottes zumeist mit der einleitenden

---

58 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,9 (GCS 40/2, 609).

59 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 196); zum Martyrium des Jesaja vgl. C. Müller/ G. Detlef: *Die Himmelfahrt des Jesaja,* in: E. Hennecke/ W. Schneemelcher (Hgg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes,* Tübingen 51989, 547–562.

60 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 197). Hieronymus nennt in diesem Kontext übrigens Paulus als den Verfasser des Hebräerbriefs *(Legamus epistulam Pauli ad Hebraeos…).*

61 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 591f); vgl. ebf. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,33 (PG 56, 854).

62 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 591f).

63 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,37 (PG 56, 855).

64 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,1 (FC 8/4).

Redewendung: „So spricht der Herr“ (vgl. Ex 10,34; 11,4 etc.). Christus dagegen spreche in höchster und eigener Vollmacht, was durch die Formulierung: „Ich aber sage euch“ (vgl. Mt 5,22.28.32 etc.) angezeigt wird.[65]

Ps.-Chrysostomus hält es für bezeichnend, dass das Gleichnis in seiner Wortwahl zwischen „Knechten“ und „Sohn“ unterscheidet. Wäre – so seine Argumentation – der Sohn auch nur in die Reihe der Knechte einzuordnen, gewissermaßen als letztes Glied einer Kette Gleichrangiger, dann hätte ein einziger Ausdruck, Sohn oder Knecht, ausgereicht, um alle Gesandten gleichermaßen zu bezeichnen:[66]

> Nach der Menschwerdung wurde er [Christus] aufgrund der Taufe Sohn genannt, so wie auch die übrigen Heiligen. Vorher aber war er als das Wort schon immer beim Vater. (…) Als Gott sich überlegte, seinen Sohn nach den Propheten zu schicken, da war der Sohn schon. Wenn man ihn also auf jene Weise Sohn nennt, in der alle Heiligen, an die das Wort Gottes ergeht, Sohn sind, dann müsste man die Propheten genauso Söhne nennen wie Christus; und man müsste Christus genauso Knecht nennen wie die übrigen Propheten. Aus diesem Grund nun werden alle Propheten Knechte genannt, er allein aber wird als Sohn bezeichnet.[67]

In seiner gegen die Nestorianer gerichteten Schrift *Dass Christus einer ist* verweist auch Cyrill von Alexandrien auf die Perikope Mt 21,33–46 und ihre Unterscheidung zwischen den Knechten und dem Sohn. Damit wendet sich Cyrill gegen eine Christologie, die die Gottessohnschaft nur „aus Gnade“ anerkennen möchte, nicht aber „von Natur aus und in Wahrheit“[68].

Eine dritte Argumentation für den wesensmäßigen Unterschied zwischen den Knechten und dem Sohn legt Ambrosius von Mailand vor. In seiner antiarianischen Schrift *Über den Glauben an Gratian* nennt Ambrosius zwei christologisch relevante Aspekte des Gleichnisses: Während die Knechte mit dem Auftrag, die Ernte entgegen zu nehmen, gesandt werden, komme beim Sohn ein neues Element dazu: Ihm soll gemäß Mt 21,38 „Ehre erwiesen“ werden; dies unterscheidet ihn von den Knechten.[69] Zudem beurteilt Ambrosius das Possessivpronomen *mein* Sohn (Mt 21,38) als christologisch bedeutsam. Der Sohn ist „Abbild der väterlichen Natur“[70] und nicht etwa ein Teil der Schöpfung. Zu diesen beiden Hinweisen, die Ambrosius dem Text des Gleichnisses entnimmt, fügt er noch folgenden Gedanken hinzu, mit dem er eine Christologie der Subordination zu entkräften sucht:[71] Im menschlichen Bereich gelte allgemein die Annahme, dass ein Gesandter

65 Vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* 4,36,1 (FC 8/4).
66 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,38 (PG 56, 856).
67 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,38 (PG 56, 856).
68 Cyrill von Alexandrien, *qu. un. Chr.* 12 A (PG 75,1296).
69 Vgl. Ambrosius von Mailand, *fid.* 5,7,95 (CSEL 78).
70 Ambrosius von Mailand, *fid.* 5,7,96 (CSEL 78).
71 Vgl. Ambrosius von Mailand, *fid.* 5,7,97 (CSEL 78).

stets geringer ist als der, der ihn mit der Sendung beauftragt. Dieser Grundsatz innerweltlicher Machtstrukturen lasse sich jedoch nicht einfach auf Überlegungen über die Naturen Christi übertragen. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift wird Jesus von Pilatus zu Herodes geschickt. Dass Pilatus Jesus „sendet", bedeute aber keineswegs, dass Jesus in Bezug auf seine Natur ein Geringerer wäre als Pilatus. Daraus leitet Ambrosius ab, dass im trinitätstheologischen Zusammenhang bei der Sendung des Sohnes nicht auf eine wesensmäßige Unterordnung des Sohnes unter die göttliche Natur des Vaters geschlossen werden dürfe.[72]

4. Frucht bringen

In der Gleichnisdeutung des Origenes spielt ein Element eine Rolle, das im Text des Gleichnisses nicht ausdrücklich genannt wird: Die Weinstöcke. Die Winzer im Weinberg sind für die Kultivierung der Weinstöcke zuständig und verantwortlich, da aus ihnen die Frucht hervorgeht. Origenes setzt die Weinstöcke mit dem „Logos, der in jeder Seele ist"[73], gleich. Die lateinische Übersetzung spricht an dieser Stelle vom *verbum dei,* dem Wort Gottes, das dem Menschen – gemeint ist der Getaufte – innewohnt. Den Weinstock zu pflegen bedeutet nach Origenes, das Wort Gottes im Leben des Menschen zur Entfaltung zu bringen. Wie ein Weinstock bestimmte Phasen der Reifung durchmache – vom Austrieb über die Blüte, den Fruchtansatz, die Ausfärbung der Früchte und schließlich der Reifezeit –, so vollziehe sich im geistlichen Leben des Menschen eine vergleichbare Entwicklung, an deren Ende die „reifen Trauben der Liebe, der Freude, des Friedens und der Langmut"[74] (vgl. Gal 5,22) stehen, aber auch „Trauben von anderer Sorte"[75], nämlich der in den Seligpreisungen genannten Haltungen: Arm sein, trauern, demütig sein, den Frieden schaffen, ein reines Herz haben.[76] Es geht um den Erwerb der christlichen Tugenden. Dieser Weg zur Tugend gleicht dem Reifungsprozess der Weintraube. Origenes beschreibt das Stadium der duftenden Blüte, auf das auch eine Zeit folgt, in der die Traube sauer ist, bevor sie reif und süß wird. Übertragen auf die menschliche Entwicklung spricht er von der „Bosheit (…) als Durchgang zur Tugend"[77]. Als problematisch beurteilt Origenes es, wenn der Mensch in seinem Streben nach der Tugendhaftigkeit stehen bleibt und im Stadium der „sauren Traube" verharrt: „Wer diese Traube isst, dem werden nach dem Wort des Propheten [Jesaja] die Zähne stumpf"[78] (vgl. Jes 38,29). Mit Bezug auf die Rüge, die Hebr 5,12 gegen die Adressaten des Briefes ausspricht: „Obwohl ihr der Zeit nach schon Lehrer sein müsstet, braucht ihr von neuem einen, der euch die Anfangsgründe der Lehre von

72 Vgl. Ambrosius von Mailand, *fid.* 5,7,97 (CSEL 78).
73 Origenes, *comm. in Mt* 17,8 (GCS 40/2, 605).
74 Origenes, *comm. in Mt* 17,8 (GCS 40/2, 607).
75 Origenes, *comm. in Mt* 17,8 (GCS 40/2, 607).
76 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,8 (GCS 40/2, 607).
77 Origenes, *comm. in Mt* 17,8 (GCS 40/2, 606).
78 Origenes, *comm. in Mt* 17,8 (GCS 40/2, 606f).

der Offenbarung Gottes beibringt“, stellt Origenes fest, dass es auch in der Kirche seiner Zeit „einige gibt, die (…) eigentlich schon die Früchte bringen müssten, aber entweder haben sie gar keine, oder statt der reifen Früchte, die sie haben sollten, haben sie solche, die zur Unzeit blühen und die nicht zur rechten Zeit sauer sind“[79].

Origenes versteht diesen geistlichen Reifungsprozess nicht nur als einen individuellen Vorgang, sondern er betont den gemeinschaftlichen Charakter, also die kirchliche Dimension des Geschehens. Die Kirche spielt eine nicht unerhebliche Rolle im Rahmen der allegorischen Deutung des Weinbergs als Bild für das Reich Gottes. Die Kirche ist nach Origenes der Ort der irdischen Präsenz des Gottesreiches, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Dies wird deutlich an der Interpretation, die Origenes im Blick auf die Propheten liefert. Die Propheten sind für ihn nicht in erster Linie ein Bild derer, die die Frucht einfordern, sondern „die gesandt werden, um die Winzerarbeit zu machen und beim Fruchtbringen mitzuwirken (…). Wie Priester bringen sie die Frucht des opfernden Volkes vor Gott“[80]. Neben der Theologie und der Ethik kommt hier als drittes Element die Liturgie zur Sprache. Im kultischen Geschehen verwirklicht sich das „Abliefern der Früchte“. Der Gottesdienst vereinigt das rechte Denken und Sprechen über Gott (Theologie) und die auf dieser Gotteserkenntnis fußende Lebenspraxis, die Tugend und Sittlichkeit umfasst.

5. Die Winzer als Bild für die Priester der Kirche

Johannes Chrysostomus schlägt in einer Homilie über die Aufforderung aus 2 Kor 5,20: „Lasst euch mit Gott versöhnen!“, die Brücke zur Bedeutung des Gleichnisses Mt 21,33–46 für die Hörer seiner Predigten. Das Gleichnis zeige, dass „Gott nichts unversucht lässt, um uns zur Umkehr zu bewegen“[81]. Damit wird das Gleichnis von den bösen Winzern zu einem Text, der von der Kirche spricht.

Ephraem der Syrer überträgt das Gleichnis auf die Kirche, indem er an der Metapher der „Pflanzung“ ansetzt: Im neutestamentlichen Sprachgebrauch wird von den Christen als „Pflanzung“ gesprochen. Das bezeugt Paulus, der von der Gemeindegründung als seiner Pflanzung spricht (vgl. 1 Kor 3,6), und der im Römerbrief das Verhältnis der getauften Christen zu Christus als „Zusammenpflanzung“ bezeichnet: „Wir sind Zusammengepflanzte (συμφύτοι) seines Todes.“ (Röm 6,5)[82] Als biblisch gebräuchliche Metapher für die Christen könne von daher der Weinberg als Symbol für die Kirche gedeutet werden. Diese Argumentation richtet sich ausdrücklich gegen die Markioniten, die nach Ephraems Überlieferung „ausgetilgt haben, dass wir als Pflanzen versinnbildet werden“[83].

79 Origenes, *comm. in Mt* 17,9 (GCS 40/2, 608).

80 Origenes, *comm. in Mt* 17,9 (GCS 40/2, 609).

81 Johannes Chrysostomus, *hom. in Rom.* 5,6 (PG 60, 431).

82 Vgl. (Ps.-)Ephraem der Syrer, *comm. in ev.* (CSCO 291/292, hier benutzte Ausgabe: J. Schäfers: *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn.* Münster 1917 (Neutestamentliche Abhandlungen 6) p. 288 Abs. 1).

83 (Ps.-)Ephraem der Syrer, *comm. in ev.* (Schäfers, p. 288 Abs. 1).

Diese allegorische Deutung des Weinbergs als Bild für die Kirche, die in den meisten patristischen Auslegungen der Perikope anklingt, wird von Ps.-Chrysostomus im *Opus Imperfectum in Matthaeum* besonders detailliert ausgeführt. In seiner Erklärung stellt er dem Weinberg als Bild für das Kirchenvolk die Winzer als Bild der Kleriker gegenüber.[84] Zunächst bestimmt Ps.-Chrysostomus das innere Verhältnis von Laien und Klerikern, indem er sich auf die Konstitution von Gottesvolk und Priestern im Alten Testament beruft: Das Volk ist älter als die Priesterschaft, es wurde in Abraham gepflanzt. Erst zur Zeit des Mose wurde es den „Winzern" anvertraut, indem ihm das Gesetz und die Leviten gegeben wurden.[85] Die Aufgabe der Priester in der Kirche ist es, das Volk wie Weinstöcke zu kultivieren, und zwar „mit dem scharfen Schwert des Wortes Gottes" (vgl. Hebr 4,12), so dass sie gute Früchte der Gerechtigkeit bringen.[86] So wie das Eisen den harten Boden aufbrechen und für das Wachstum der Pflanzen bereiten kann, so bricht das Wort Gottes die harten Herzen der Menschen auf und macht sie aufnahmefähig für das Gute.[87] Die Priester der Kirche sollen Gott nicht ihre eigene Gerechtigkeit darbringen, sondern sie sind verantwortlich für die ihnen anvertrauten Menschen. An diesem Punkt findet Ps.-Chrysostomus bestimmte Missstände in der Kirche, die er mit Hilfe der allegorischen Auslegung offen anspricht:

> ‚Uns soll der Besitz gehören und der Gewinn.' Das meint: ‚Das Erbe wird uns gehören.' Das ist das gemeinsame Denken all jener Priester, die fleischlich gesinnt sind. Sie haben kein Interesse daran, dafür zu sorgen, dass das Volk frei von Sünden lebt, sondern sie haben nur ein Auge dafür, was in der Kirche an Gütern zusammengetragen wird, und das, denken sie, sei das, was sie an Gewinn von ihrem Priestersein haben.[88]

Der Vorwurf an die Priester besteht darin, dass sie das Kirchenvolk „nicht zur Ehre Gottes erzogen", sondern es „für ihren eigenen Vorteil ertragreich gemacht"[89] haben. Die allzu weltliche Gesinnung und die zu starke Abhängigkeit von Geld und Reichtum in der Kirche ist ein altbekanntes Problem und wird immer wieder thematisiert.[90] Als neuen Aspekt zeigt Ps.-Chrysostomus in diesem Zusammenhang das Problem an, dass ein Mangel an geistlichem Leben in der Kirche herrsche, und dieses Defizit lastet Ps.-Chrysostomus den kirchlichen Amtsträgern an, die in ihrer geistlichen Verantwortung für die theologische und moralische Bildung des Kirchenvolks versagen.

84 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,33 (PG 56, 854).
85 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,33 (PG 56, 854).
86 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,36 (PG 56, 855).
87 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,36 (PG 56, 855).
88 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,38 (PG 56, 855).
89 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).
90 Vgl. Cyprian von Karthago, *laps.* 6 (CCL 3). Zu diesem Problem vgl. ebf. J. Drexhage, *Wirtschaft und Handel,* 52f.

Ps.-Chrysostomus fasst als Ertrag dieser Allegorese zusammen, dass das Gleichnis als Warnung an den Klerus der Kirche ergehe, als „ein Beispiel, durch das wir uns auf das kommende Gericht Christi vorbereiten sollen“[91].

Mt 21,37b

Denn er dachte: Meinem Sohn werden sie Ehre erweisen.

Chrysostomus legt innerhalb seiner *Matthäushomilien* offensichtlich die lukanische Textvariante (Lk 20,13) zugrunde. In dieser Lesart wird der futurischen Aussage „Sie werden meinem Sohn Ehre erweisen“ (ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου) ein „vielleicht“ (ἴσως/ *forsitan*) beifügt.[92] Auf dem Hintergrund dieser Variante setzt sich Chrysostomus mit der Frage auseinander, ob sich in dem Wort „vielleicht“ ein Zweifel ausdrückt, der darauf hinweist, dass Gott etwas Zukünftiges etwa nicht wissen beziehungsweise ob er sich täuschen könne.[93]

Auch die übrigen patristischen Exegeten, die den Text nach der matthäischen Fassung auslegen, kennen diese Fragestellung, nämlich ob die Behauptung: „Sie werden meinem Sohn Ehre erweisen“ als Hinweis auf einen Irrtum oder ein Nichtwissen Gottes zu interpretieren sei. Im wesentlichen wird diese Frage bei Origenes und Hieronymus diskutiert, wobei beide sehr unterschiedliche Lösungswege anbieten.

1. Das „vielleicht“ ist semantisch bedeutungslos

Ambrosius zitiert Mt 21,37 innerhalb seiner Auseinandersetzung mit den Novatianern, die im Kontext ihrer Bußtheologie mit Apg 8,22 argumentieren, dass dem Büßenden die Sünden nur „vielleicht“ vergeben werden.[94] Ambrosius weist dagegen darauf hin, dass das Wort „vielleicht“ „nicht ständig für den Ausdruck des Zweifels“[95] gebraucht werde, sondern dass es in der Literatur – nicht nur in der Bibel – bisweilen auch als Füllwort begegne, dem keine besondere semantische Bedeutung zuzuordnen sei. Als Beweis dieser Behauptung zitiert Ambrosius eine Passage aus der *Illias* des Homer (*Ill.* 6,408), den er als Zeugen für seine Beurteilung des „vielleicht“ anführt. Aus dem Homerzitat schließt er:

91 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).

92 In den kritischen Textausgaben NA28 und GNT4 ist diese Lesart nicht als Mt-Variante vermerkt, obgleich Johannes Chrysostomus sie innerhalb seiner Matthäushomilien benutzt, vgl. *hom. in Mt* 68,2; 77,3 (PG 58).

93 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 68,1 (PG 58, 640): ἴσως ἐντραπήσονται. Vgl. ebf. Ambrosius von Mailand, *paen.* 2,5,33 (SC 179): *forsitan filium verebuntur.*

94 Vgl. Ambrosius von Mailand, *paen.* 2,5,29 (SC 179).

95 Ambrosius von Mailand, *paen.* 2,5,32 (SC 179).

> Die angeführte Ausdrucksweise ist also keineswegs immer die Bezeichnung des Zweifels. Übrigens gebrauchen auch die weltlichen Schriftsteller, die doch ihren ganzen Ruhm in die zutreffende Wahl der Worte setzen, das gedachte Wort nicht ständig für den Ausdruck des Zweifels.[96]

Ambrosius beruft sich also auf die allgemein anerkannte literarische Qualität des homerischen Werkes und führt den Gedanken rhetorisch vom Größeren zum Kleineren; in literarischer Hinsicht ist Letzteres in diesem Fall die Heilige Schrift: Wenn schon der erhabene Homer diesen Sprachgebrauch hat, dann kann man ihn erst recht für die biblischen Texte annehmen. Ambrosius bemüht sich hier also um eine sprachwissenschaftliche Analyse der biblischen Redeweise. Überdies reichert Ambrosius seine Argumentation auch mit Zitaten aus alttestamentlichen Texten an – Jer 26,2 und Ez 2,4 –, die einen entsprechenden Gebrauch des „vielleicht" bezeugen.

2. Nicht alle Winzer sind gemeint

Origenes weist zunächst die Behauptung, Gott hätte nicht gewusst, was mit seinem Sohn geschehen würde, kategorisch zurück.[97] Damit Mt 21,37b nicht im Sinn einer unzutreffenden Vermutung verstanden werden muss, nimmt Origenes eine Einschränkung beziehungsweise Präzisierung des Subjekts der Aussage vor. Er bezieht „sie" nicht auf alle Winzer, sondern nur auf jene, die tatsächlich dem Sohn Respekt entgegengebracht haben. Wird das Gleichnis als Ganzes auf die Annahme des Glaubens an Christus gedeutet, dann bezeugen die neutestamentlichen Schriften, dass Jesus keineswegs von ganz Israel abgelehnt wurde. Es gab also durchaus auch solche Winzer, die dem Sohn die erwartete Ehre erwiesen haben.[98] Origenes greift in diesem Zusammenhang auf die paulinische Unterscheidung von Geist und Fleisch zurück und spricht von den „Juden dem Fleisch nach" und den „Juden dem Geist nach".[99] Letztere seien jene Winzer, über die der Gutsbesitzer sagt: „Sie werden meinem Sohn Ehre erweisen." Es geht Origenes in diesem Kontext darum zu zeigen, dass das Gleichnis falsch interpretiert würde, sofern man es als eine pauschale Ablehnung und Verwerfung des Messias durch sein Volk deutete. Eine

---

96 Ambrosius von Mailand, *paen.* 2,5,32 (SC 179). Bereits F.X. Schulte macht in seiner Übersetzung des Textes darauf aufmerksam, dass die von Ambrosius zitierte Homer-Passage für seine Beweisführung im Grunde ungeeignet ist; Ambrosius habe an dieser Stelle die Verwendung des griechischen Begriffs τάχα, den Ambrosius mit *forte* übersetzen will, im Werk Homers nicht richtig interpretiert, vgl. *Ausgewählte Schriften des heiligen Ambrosius, Bischofs von Mailand.* Übers. von F. X. Schulte. Kempten 1871 (BKV I/13) 291. Entscheidend für diesen Zusammenhang scheint aber die grundsätzliche Argumentationsstruktur des Ambrosius zu sein, nämlich, dass er sich um einen sprachwissenschaftlichen Vergleich bemüht, um so den biblischen Sprachgebrauch angemessen verstehen zu können.

97 Vgl. Origenes, *comm, in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 611).

98 Vgl. Origenes, *comm, in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 611).

99 Vgl. Origenes, *comm, in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 611).

solche Auslegung wäre ORIGENES entsprechend historisch unzutreffend und würde das Phänomen der Judenchristen übersehen. Sie verkörpern – historisch gesehen – jene Winzer, die „dem Sohn Ehre erweisen", und sie sind im Gleichnis eigentlich gemeint.

3. Gott respektiert die Freiheit des Menschen

Die Erklärung bei HIERONYMUS steht im Horizont der Auseinandersetzung mit den Häretikern Arius und Eunomius und deren Behauptung, der Vater habe über das Schicksal seines Sohnes nicht im Voraus Bescheid gewusst.[100] Die Vorstellung von einem Nichtwissen Gottes *(ignorantia, nescire)* weist HIERONYMUS scharf zurück. Dagegen macht er auf eine Eigentümlichkeit der biblischen Redeweise von Gott aufmerksam:

> Immer wird von Gott diese Mehrdeutigkeit ausgesagt, damit dem Menschen der freie Wille bewahrt bleibt.[101]

Die Aussage: „Sie werden vor meinem Sohn Achtung haben", bringe darum die Chance zum Ausdruck, die den Winzern bis zum Schluss gegeben ist, dass sie sich in Freiheit für das Gute entscheiden können.

4. Gott als Pädagoge

Eine ähnliche Richtung schlägt JOHANNES CHRYSOSTOMUS ein, der in seiner Homilie über diese Perikope davon spricht, dass Gott seinem Volk durch die Sendung der Propheten als Wegbereiter des Sohnes immer von Neuem die Möglichkeit gegeben habe zur Einsicht zu kommen, damit sie schließlich auch den Sohn annehmen könnten. Angesichts des Schicksals des Sohnes stelle das hoffnungsvolle Wort: „Sie werden meinen Sohn achten", den Missbrauch der Freiheit besonders drastisch vor Augen.[102]

In einer weiteren Homilie argumentiert CHRYSOSTOMUS stärker mit der pädagogischen Absicht, die Gott hat, wenn er dem Menschen Fragen stellt oder wenn Aussagen so formuliert sind, dass das Ergebnis nicht vorweggenommen sondern offen gelassen wird:

> Als der Herr fragte: ‚Petrus, liebst du mich?', oder als er fragte: ‚Wohin habt ihr ihn gelegt?', geschah das etwa aus Unwissenheit? Auch der Vater drückt sich ähnlich aus. So sprach er: ‚Adam, wo bist du?' (…) Und im Evangelium: ‚Vielleicht werden sie meinen Sohn achten' –

100 Vgl. HIERONYMUS, *Matth.* 3 (CCL 77, 197).
101 HIERONYMUS, *Matth.* 3 (CCL 77, 197): *Semper ambigere dicitur deus, ut libera voluntas homini reservetur.*
102 Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 68,1 (PG 58, 640).

> lauter Reden, wie man sie braucht, wenn man etwas nicht weiß. Allein nicht aus Unwissenheit sprach er so, sondern um auf diese Weise seine Absicht zu erreichen: bei Adam, um ihn zur Anklage seiner Sünde zu bewegen, (…), in dem Gleichnis des Evangeliums, um zu zeigen, dass sie wirklich den Sohn hätten achten sollen.[103]

Gott fragt nach, um dem Menschen die Möglichkeit zu geben, sich auf das Gute und Richtige zu besinnen und seinen Willen entsprechend auszurichten.

Mt 21,38–39

Als die Winzer den Sohn sahen, sagten sie zueinander: Das ist der Erbe. Auf, wir wollen ihn töten, damit wir seinen Besitz erben. Und sie packten ihn, warfen ihn aus dem Weinberg hinaus und brachten ihn um.

Wurde Jesus getötet, weil jene, die ihn beseitigen wollten, wussten, dass er der Sohn Gottes war? Auf diese Frage geben die patristischen Kommentare zu Mt 21,38f unterschiedliche Antworten.

1. Verblendung des Herzens

Origenes geht es um die Klärung der Frage, wie bewusst und tief die Erkenntnis derer war, die den Tod Jesu zu verantworten hatten. Dabei nimmt Origenes zunächst eine Unterscheidung vor, die sich auf die Verantwortlichen am Tod Jesu bezieht. Er weist klar die pauschale Verurteilung der Juden zurück, indem er feststellt, dass das Gleichnis zwar von „*den* Winzern“ spricht, die den Tötungsbeschluss fassen und durchführen, dass aber „trotzdem nicht alle Juden den Christus getötet haben“[104].

Origenes fragt sich, wie es dazu kommen konnte, dass die offenbar so klare Erkenntnis: „Er ist der Erbe“, ein Handeln auslöste, das in völligem Widerspruch zu dieser Erkenntnis steht. Auf der Sachebene des Gleichnisses geht es um jene Menschen, „die den Christus sahen und als Sohn Gottes erkannten und ihn trotzdem töteten“[105]. Wie lässt sich diese Art von Erkenntnis fassen? Origenes bringt in diesen Zusammenhang den Begriff der „Verblendung“ ein.[106] Auf einer gewissen Ebene haben nämlich jene, die seinen Tod verantworten müssen, „ihn nicht als den Sohn des Hausherrn getötet“[107]. Diese Verblendung zeigt sich nach Origenes etwa in Äußerungen, wie sie Joh 7,27f überliefert: Hier steht die Meinung „einiger Leute“ (Joh 7,25): „Wenn der Messias kommt, weiß keiner, woher er ist, von dem

103 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 77,3 (PG 58, 706).
104 Origenes, *comm. in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 611).
105 Origenes, *comm. in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 612).
106 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 614).
107 Origenes, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 612).

da aber wissen wir, woher er ist", der Behauptung Jesu gegenüber: „Ihr kennt mich und wisst, woher ich bin" (Joh 7,28).[108] In einer bestimmten Hinsicht waren die Leute von Jesu Wundern und Machttaten durchaus betroffen und erkannten seinen messianischen Anspruch, aber sie wollten aus ihrer Erkenntnis nicht die entsprechenden Konsequenzen ziehen.[109] Zu ihnen rechnet ORIGENES auch König Herodes, der seiner Ansicht nach davon überzeugt war, dass Jesus der Messias ist, aber dennoch danach trachtete ihn zu beseitigen.[110]

In der Verblendung wirkt sich die böse Gesinnung des Menschen aus; sie verhindert letztlich, dass die Erkenntnis ins Herz dringt, und verleitet den Menschen zu der vermessenen Vorstellung, er könne Gott töten und so „selbst Herr der Dinge sein"[111]. Mit Paulus ist ORIGENES davon überzeugt, dass die für den Tod Jesu Verantwortlichen die Weisheit Gottes in Jesus nicht wirklich erkannt hatten, da sie sonst „den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt" (1 Kor 2,8) hätten.[112] Eine „Entschuldigung" ist das freilich nicht, sondern lediglich ein Hinweis auf den inneren Zusammenhang von Erkenntnis und gutem Handeln, der hier eben nicht gegeben ist.

2. Angst vor Machtverlust

Hilarius von Poitiers und Ps.-Chrysostomus setzen in ihrer Erklärung die durch die Verblendung des Herzens eingeschränkte Gotteserkenntnis voraus und führen das Verhalten der Winzer – und auf der Sachebene des Gleichnisses dann das der Hohenpriester und Ältesten – auf eine Motivation zurück, die aus dem unbedingten Willen, die eigene Machtposition zu erhalten, hervorgeht. Ps.-Chrysostomus verweist dabei auf die Reaktion der religiösen Führer auf Jesu Tempelaktion. Der Anspruch, den Jesus mit dieser Aktion und ihrer Symbolik zum Ausdruck brachte, führte zum Tötungsbeschluss, da die religiösen Führer in ihr einen massiven Angriff auf den Opferkult als solchen sahen; der Kultbetrieb an sich sei durch Jesu Aktion bedroht gewesen, da sie sich im Wesentlichen auf die Vertreibung der Händler von Opfertieren aus dem Tempel richtete.[113] Aus der Perspektive der Hohenpriester und Ältesten stelle sich das Ende des Kultbetriebs als persönliche Katastrophe dar, da an ihm sowohl ihr finanzieller Wohlstand als auch ihre gesellschaftlich-religiöse Machtposition hängen.[114] Hinzu kommt nach PS.-CHRYSOSTOMUS noch das Motiv, dass mit der Beseitigung des Sohnes die lästige Einforderung der Früchte ein Ende hat. Auf der übertragenen Ebene sieht PS.-CHRYSOSTOMUS darin die endgültige Trennung von Kult und Gerechtigkeit, von Gottesdienst und Leben. „Das Erbe an

108 Vgl. ORIGENES, *comm, in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 612).
109 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,10 (GCS 40/2, 611).
110 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 613).
111 ORIGENES, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 614).
112 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 614).
113 Vgl. PS.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 40,38 (PG 56, 855).
114 Vgl. PS.-CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt* 40,38 (PG 56, 855).

sich reißen“, bedeutet in diesem Sinn eine Verselbständigung des Opferkults, der nicht mehr Ausdruck der Beziehung zwischen Mensch und Gott ist.[115] Prokop von Gaza deutet die Stelle in diesem Sinn von Jes 53,1 her: „Das Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz ist fern von mir.“[116]

Ähnlich vermutet auch Hilarius von Poitiers, dass das Gleichnis auf der Sachebene auf die Angst der religiösen Führer vor dem Verlust ihrer Macht anspielt, insofern als sie durch Jesus den „Ruhm des Gesetzes“, und damit ihren eigenen Ruhm bedroht sehen.[117] Ihr Handeln steht somit im Interesse, die eigene Macht und Ehre schützen und erhalten zu wollen.

Bei Johannes Chrysostomus erhält diese Deutung noch eine starke moralische Komponente, insofern als er die „leere Ruhmsucht“(κενοδοξία)[118] und die innere Abhängigkeit von vergänglichen (Pseudo-)Gütern anprangert, zu denen er im nicht-materiellen Bereich die „Gier nach Macht“(φιλαρχία)[119] zählt.

Bei Chrysostomus wird sehr deutlich, dass er die Hohenpriester und Ältesten mit Blick auf die Hörer seiner Predigt zeichnet, und zwar als abschreckendes Beispiel; die Predigt über Mt 21,33–46 läuft auf eine Lobrede auf das Mönchtum und die Verachtung alles Weltlichen hinaus, wobei dieser werbende Teil der 68. Homilie den exegetischen Abschnitt vom Umfang her weit übertrifft.

3. Gott aus dem Weg räumen

Augustinus betrachtet den Gedanken von der Sucht nach Macht, den er aus dem Verhalten der Hohenpriester und Ältesten herausliest, von einer eher psychologischen Seite, insofern als er deutlich herausstellt, dass dem Machtstreben und der Selbstherrlichkeit des Menschen zum Schluss nur noch Gott im Weg steht. Und diesen gilt es zu beseitigen, was im Gleichnis von den Winzern zum Ausdruck gebracht wird.

In seiner *Erklärung zu Psalm 70 (71)* bezieht sich Augustinus auf den Vorsatz der Winzer: „Wir wollen den Sohn töten“ (Mt 21,28), und meint, wer beabsichtige, den Sohn zu töten, der würde wohl auch den Vater töten wollen.[120] Nach Augustinus gibt diese Selbstüberschätzung des Menschen, die sich in der Ansicht äußert, er könne Gott aus dem Weg räumen, nur Zeugnis von seiner Geisteskrankheit: „Das bedeutet, keinen gesunden Verstand zu haben.“[121]

Diese Deutung ist bereits losgelöst vom historischen Kontext des Gleichnisses und bezieht sich nicht mehr auf die Hohenpriester und Ältesten aus Mt 21,33–46, sondern beschreibt eine aus Augustins Sicht psychopathologische Verhaltens-

115 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,38 (PG 56, 855).
116 Vgl. Prokop von Gaza, *in Gen.* (PG 87/1, 492).
117 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,2 (SC 258).
118 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 68,2 (PG 58, 643).
119 Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt* 68,2 (PG 58, 643).
120 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 70 *serm.* 2,1 (CCL 39).
121 Augustinus, *en. Ps.* 70 *serm.* 2,1 (CCL 39): *Hoc est mentem sanam non habere.*

weise jenes Menschen, der sich Gottes entledigen will. Einen ähnlichen Gedanken spricht auch Ps.-Chrysostomus aus, wenn er sagt, dass der Tötungsbeschluss gegen Jesus seine Ursache im Verlust jeglicher Hoffnung auf Gott habe: die Hohenpriester rechneten nicht mehr mit Gott.[122] Von dieser Beobachtung her verallgemeinert Ps.-Chrysostomus die innere Haltung der Hohenpriester und bezieht sie auf jeden Menschen, der den Tod Gottes proklamiert:

> Wahrhaftig, jeder böse Mensch streckt seine Hand gegen Gott aus und tötet ihn, sofern es in seiner Willensmacht liegt. (…) Wer erzürnt die Hände gegen den Himmel erhebt, wer blasphemisch gegen Gott redet, wer seine Gebote mit Füßen tritt (…): Würde so einer nicht seine Hand gegen Gott ausstrecken und ihn töten, wenn er nur könnte?[123]

Dass der Erbe nach Mt 21,38 aus dem Weinberg gestoßen und außerhalb ermordet wird, wird allgemein auf den in den Passionsberichten überlieferten Ort der Kreuzigung Jesu bezogen: außerhalb von Jerusalem (vgl. Mt 27,31–33 parr; Joh 19,16f).[124] Damit erhält dieses Erzählelement des Gleichnisses einen prophetischen Charakter. Origenes deutet in seinem Kommentar an, dass das Todesurteil gegen den Erben aus der Überzeugung der Winzer heraus gefällt wurde, er sei „von anderer Art als der Weinberg und die Winzer“[125]. Zu dieser Überzeugung gelangen die Winzer – wie oben bereits ausgeführt – aufgrund ihrer durch die Bosheit des Herzens eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit.[126]

Mt 21,40f

Wenn nun der Besitzer des Weinbergs kommt: Was wird er mit solchen Winzern tun? Sie sagten zu ihm: Er wird diesen bösen Menschen ein böses Ende bereiten und den Weinberg an andere Winzer verpachten, die ihm die Früchte abliefern, wenn es Zeit dafür ist.

1. Der pädagogische Wert der eigenen Urteilsbildung

In Mt 21,40f fragt Jesus seine Zuhörer nach dem Ende der Geschichte und sie geben als Antwort, die Winzer würden für ihr Verhalten bestraft und der Weinberg an andere übergeben werden.

122 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,46 (PG 56, 859).
123 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,46 (PG 56, 859).
124 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,39 (PG 56, 856); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,2 (SC 258); Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 197); Cyrill von Jerusalem, *catech.* 11,4 (Reischl/Rupp).
125 Origenes, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 614).
126 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 614).

Bei Hieronymus steht die Deutung dieses Verses zunächst wieder im Horizont der Klärung einer bestimmten christologischen Frage, nämlich der, ob Jesus durch sein Fragen sein Nichtwissen der richtigen Antwort offenbare.[127] Das sei keineswegs anzunehmen, sondern vielmehr gehe es Jesus darum, seine Gegner durch die Frage dazu zu bringen, sich selbst das Urteil zu sprechen.[128]

Diesen Gedanken entfaltet Chrysostomus etwas breiter, indem er auf die Ähnlichkeit mit der Situation hinweist, die sich zwischen dem Propheten Nathan und König David abgespielt hatte: Mit Hilfe einer Geschichte, die den König dazu veranlasst, sich moralisch über das begangene Unrecht zu empören, führt der Prophet ihn dazu, seine eigene Schuld in Ehebruch und Mord zu erkennen (vgl. 2 Sam 12).[129] Chrysostomus beschreibt Jesu Vorgehensweise vor diesem Hintergrund als eine Pädagogik, die „die Zuhörer zum Herrn macht“[130] und ihnen damit die Möglichkeit gibt, sich nicht von einer fremden Interpretation vereinnahmt fühlen zu müssen, sondern aus eigener Überlegung heraus das richtige Urteil finden zu können.

2. Synoptische Differenzen

An diesem Punkt wird sowohl von Augustinus als auch von Ps.-Chrysostomus auf die Unterschiede zwischen der Überlieferung nach Matthäus und der lukanischen Fassung des Urteilsspruchs aufmerksam gemacht. Im synoptischen Vergleich beobachtet Augustinus, dass Matthäus in seiner Fassung von Markus abweicht und dass Lukas noch eine weitere Variante bietet.[131] In Mk 12,9 erzählt Jesus selbst das Gleichnis bis zu Ende; in Lk 20,16 erheben die Zuhörer (nach Lk 20,9: das Volk) heftigen Einspruch gegen den Ausgang des Gleichnisses. Augustinus scheint davon auszugehen, dass der Protest auf Seiten der Zuhörer gegen die Bestrafung der Winzer, wie es Lukas darstellt, die ursprüngliche Situation wiedergibt, und er vermutet, dass auch Matthäus das innere Nichteinverständnis der Hohenpriester und Ältesten mit den Konsequenzen aus dem Verhalten der Winzer andeutet, obgleich sie selbst das Urteil sprechen: Indem nämlich Jesus seine Erläuterung des Gleichnisses mit den Worten einleitet: „Habt ihr nicht gelesen …“, scheint er nach Augustins Deutung auf einen –nicht im Evangelientext berichteten – Widerspruch seiner Zuhörer zu reagieren.[132]

Neben Augustinus geht auch Ps.-Chrysostomus auf die Unterschiede zwischen Matthäus und Lukas ein.[133] Er löst den vermeintlichen Widerspruch beider Überlieferungen, indem er die Differenzen von der je unterschiedlichen

127 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 197).
128 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 197).
129 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in ep. Hebr.* 3,3 (PG 63, 32).
130 Johannes Chrysostomus, *hom. in ep. Hebr.* 3,3 (PG 63, 32).
131 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,134 (CSEL 43).
132 Vgl. Augustinus, *cons. eu.* 2,135 (CSEL 43).
133 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).

Perspektive der Evangelisten her zu erklären sucht:[134] Lukas erzählt das Gleichnis mit dem Blick auf die ausgesprochenen Worte der Zuhörer, die sich gegen das Ende der Geschichte heftig auflehnen: „Das darf nicht geschehen!" (Lk 20,16). Matthäus dagegen, der das Ende des Gleichnisses den Hohenpriestern und Ältesten in den Mund legt, offenbart mit seiner Erzählperspektive einen Blick in die „Antwort des Herzens"[135], das die Bestrafung der Winzer fordert. Nach Ps.-Chrysostomus kann jeder Mensch zwischen Gut und Böse unterscheiden, weil Gott diese Unterscheidungsgabe ins Gewissen eines jeden lege. Auch wenn ein Mensch versuche, sich und seine bösen Taten mit Worten zu verteidigen – das entspricht dem Protest in Lk 20,16 –, so wisse sein Herz doch um seine Schuld. In Mt 21,41 sprechen „das Herz und das Gewissen"[136] der Hohenpriester und Ältesten, nicht ihr Mund.

Nach Ps.-Chrysostomus urteilen die Hohenpriester und Ältesten in Mt 21,41 jedoch nicht aus eigener Kraft richtig, sondern sie werden von der Wahrheit überwältigt, der sie sich nicht entziehen können.[137]

3. Wenn Lügner die Wahrheit sagen

Das Urteil der Hohenpriester und Ältesten wird unter der Frage betrachtet, inwiefern ihre Äußerung im biblischen Sinn als Prophezeiung zu beurteilen ist.

Neben Ps.-Chrysostomus beschäftigen sich auch Augustinus und Johannes Chrysostomus mit der Frage, wie es möglich sein kann, dass die Hohenpriester und Ältesten, deren böse Absicht der Evangelist hinreichend oft betont, nicht nur die Wahrheit aussprechen, sondern darüber hinaus auch noch eine Prophezeiung kundtun. Nach Chrysostomus liegt hier ein Phänomen vor, das mehrmals in der Bibel begegnet, dass nämlich „Unwürdige Zukünftiges voraussagen"[138]; zu ihnen gehören an prominenter Stelle der Pharao, Bileam, Nebukadnezar und Kaiaphas.[139] Mit der Prophezeiung des Hohenpriesters Kaiaphas über den stellvertretenden Tod Jesu (vgl. Joh 11,51) vergleichen ebenfalls Origenes und Augustinus den Urteilsspruch der Hohenpriester und Ältesten in Mt 21,41.[140] Diese sagten nicht von sich aus die Wahrheit, etwa, weil sie nach der Wahrheit strebten, sondern „sie werden von ihrer eigenen Kunst überwältigt"[141] (Hieronymus) und „als Lügner lügen sie sich selbst an, wenn sie die Wahrheit sagen"[142] (Ps.-Chrysostomus).

134 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856): *non sunt contraria, sed diversa ratione sunt dicta.*
135 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).
136 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).
137 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).
138 Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo.* 65,1 (PG 59, 361).
139 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo.* 65,1 (PG 59, 361).
140 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2); Augustinus, *cons. eu.* 2,136 (CSEL 43).
141 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 195).
142 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).

4. Bestrafung im Jüngsten Gericht oder schon jetzt?

Was den Inhalt des Urteilsspruchs betrifft, sind sich die patristischen Ausleger darin einig, dass das Wort von der Übergabe des Weinbergs an neue Winzer als Prophezeiung auf die Berufung der Heiden in die Kirche zu lesen ist. Johannes Chrysostomus bemerkt dabei, dass Mt 21,41 das Wort Jesu aus Mt 8,11f: „Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgeworfen", aufgreife und noch einmal formuliere.[143] Eusebius von Caesarea weist zudem darauf hin, dass dieser Gedanke bereits bei den alttestamentlichen Propheten auftaucht und hier im Gleichnis von Jesus bestätigt wird.[144]

Was die in Mt 21,41a ausgesprochene Bestrafung der Winzer betrifft, verlegen Hilarius von Poitiers und Ps.-Chrysostomus den Zeitpunkt ausdrücklich auf das Jüngste Gericht, insofern sie das in Mt 21,40 erwähnte „Kommen" des Weinbergbesitzers offensichtlich auf die Parusie beziehen.[145] Darin zeigt sich sehr deutlich die spezifische Zielrichtung der patristischen Auslegungen: Über den unmittelbaren historischen Zusammenhang hinaus wird der biblische Text „als Beispiel für uns" betrachtet, „damit wir durch dieses Urteil das kommende Gericht Christi bedenken"[146] (Ps.-Chrysostomus). Ähnlich scheint Johannes Chrysostomus zu denken, da er Mt 21,41 in einen Zusammenhang mit der Gerichtsrede Mt 25,31–46 bringt.[147]

Hieronymus dagegen vertritt die Ansicht, die Bestrafung der Winzer habe sich bereits in dieser Weltzeit vollzogen und sich geschichtlich in der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung des Volkes ereignet, wobei er sich auf die Israeltheologie des Paulus beruft (Röm 11) und in diesem Zusammenhang keineswegs von einer endgültigen Verwerfung Israels spricht.[148]

Origenes führt den paulinischen Gedanken vom Versagen Israels, das zum Heil für die Heiden führte (vgl. Röm 11,11f), mit wesentlich differenzierteren Überlegungen als Hieronymus aus. In seinem *Matthäuskommentar* spricht Origenes zunächst nicht davon, dass der Weinberg Israel entrissen und den Heiden gegeben wird, sondern dass er den Hohenpriestern und Ältesten genommen und „denen aus dem Volk, die gläubig geworden sind"[149], das heißt den Aposteln, überantwortet wird. Sie sind die neuen religiösen Führer des Gottesvolkes. Mit dieser Deutung weist Origenes einerseits auf die Kontinuität Israels hin – das Gottesvolk wird nicht ausgetauscht, sondern um die Heiden erweitert –, anderseits vermeidet er auch eine zu vordergründig-oberflächliche Verwerfungstheorie.

143 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in ep. Rom.* 13,3 (PG 60, 528).

144 Vgl. Eusebius von Caesarea, *eclog. proph.* 4,16 (PG 22, 1221).

145 Vgl. Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,2 (SC 258); Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).

146 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,41 (PG 56, 856).

147 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in Jo.* 53,2 (PG 59, 294).

148 Vgl. Hieronymus, *ep.* 129,7 (CSEL 56/1).

149 Origenes, *comm. in Mt* 17,6 (GCS 40/2, 593).

5. Israels heilbringende Schuld

Darüber hinaus befasst sich ORIGENES in seiner Auseinandersetzung mit dem Heiden CELSUS mit der Frage nach dem Sinn der Verwerfung Israels. Gegenüber CELSUS betont ORIGENES, dass die Menschwerdung Gottes keineswegs auf eine Verwerfung Israels zielte:

> Was hat das Herabkommen des Gottes für einen Sinn? In erster Linie, die im Evangelium als verlorene Schafe des Hauses Israel Bezeichneten (Mt 10,6; 15,24) zu bekehren, in zweiter Linie aber wegen ihres Ungehorsams von ihnen das Reich Gottes, wie die Schrift es nennt, zu nehmen (…) und anderen Arbeitern zu geben.[150]

An erster Stelle steht also die Sammlung Israels, während die Berufung der Heiden in das Gottesvolk die Konsequenz der Verweigerung Israels darstellt.

ORIGENES argumentiert mit Dtn 32,21, wo Gott mit dem „Volk, das kein Volk ist", die Eifersucht Israels provozieren und es so zur Umkehr bewegen möchte.[151] Die Berufung der Heiden steht somit im Dienst Israels, damit es sich wieder Gott zuwende. Zugleich erklärt ORIGENES aber auch, dass Israel sich als Träger der Gottesverheißung endgültig nicht bewährt habe und der Schritt zur Kirche aus Juden und Heiden darum nicht mehr umkehrbar sei: „Gott wird kein einzelnes Volk mehr erwählen, sondern die Seinen aus allen Völkern auswählen."[152]

Schließlich geht es ORIGENES im Gespräch mit CELSUS auch darum zu begründen, dass die Heilige Schrift, „die die Geheimnisse des Reiches Gottes enthält"[153], nicht einer bestimmten Elite vorbehalten bleiben konnte, sondern „allen Völkern verkündet werden"[154] sollte. Diese innere Dynamik der Heiligen Schrift sieht ORIGENES bereits bei den alttestamentlichen Propheten angedeutet,[155] wobei die Verwirklichung der weltweiten Verkündigung erst durch die Öffnung des Gottesvolkes auf die Heiden hin möglich werden konnte. Die Gottesoffenbarung durch die Heilige Schrift drängt von sich aus nach Universalität. Dies Geschehen setzt nach ORIGENES jedoch das „Licht, das zur Erkenntnis der Schriften verhilft"[156], voraus, und das ist der Glaube an Christus.

Die Aufgabe der „neuen Winzer" besteht nach ORIGENES darin, „alles aufzubieten, um auf Grund der Lehre Jesu durch ein reines Leben und durch Worte, die mit ihrem Leben übereinstimmen, [alle Menschen] zu dem allmächtigen Gott hinzuführen"[157]. Dies sei eigentlich die ursprüngliche Sendung Israels, wobei

---

150 ORIGENES, *Cels.* 4,3 (SC 136).
151 Vgl. ORIGENES, *Cels.* 2,78 (SC 132).
152 ORIGENES, *Cels.* 2,78 (SC 132).
153 ORIGENES, *Cels.* 4,42 (SC 136).
154 ORIGENES, *Cels.* 4,42 (SC 136).
155 Vgl. ORIGENES, *Cels.* 4,42 (SC 136).
156 ORIGENES, *Cels.* 2,5 (SC 132).
157 ORIGENES, *Cels.* 5,58 (SC 147).

das Gleichnis zeige, dass „das Leben der Juden den Forderungen der Propheten keineswegs entsprach“[158]. In diesem Punkt bleibt Origenes jedoch nicht bei der historischen Situation des Gleichnisses beziehungsweise beim Vorwurf des Versagens gegen Israel stehen, sondern er sieht in einer konsequenten aktualisierenden Deutung des Gleichnisses – auf die noch ausführlich eingegangen wird – im Gleichnis auch die Situation der Kirche widergespiegelt, von der ebenso wie von Israel Rechenschaft über die „Früchte“ eingefordert wird.

6. Eine Drohung gegen den Kaiser

Ein Zeugnis für eine nicht-exegetische Verwendung der Rede vom „bösen Ende der Bösen“ bietet Gregor von Nazianz. In seiner vierten Rede greift er auf Mt 21,41 zurück, um eine Drohung gegen Kaiser Julian und dessen christenfeindliche, repressiv antikirchliche Politik auszusprechen; mit Mt 21,41 prophezeit Gregor dem Kaiser eine seinem Verhalten entsprechende Bestrafung durch Gott.[159] Diese Anwendung des Schriftworts ist vor dem Hintergrund der besonders scharfen Polemik Gregors gegen Julian zu sehen; beide waren Freunde, bevor Julian, der als Christ erzogen wurde, sich wieder der alten römischen Religion zuwandte.[160]

Mt 21,42

Und Jesus sagte zu ihnen: Habt ihr nie in der Schrift gelesen: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, er ist zum Eckstein geworden; das hat der Herr vollbracht, vor unseren Augen geschah dies Wunder.

1. Der Zusammenhang zwischen dem Psalmzitat und dem Gleichnis

Chrysostomus weist in seiner Auslegung des 118. Psalms darauf hin, dass die Psalmverse Ps 117 (118),22f als prophetische Ankündigung des Messias und seines Schicksals zu lesen seien, insbesondere deshalb, weil Jesus in Mt 21,42 selbst diese Verse auf sich bezieht.[161] Damit bestätigt er durch seine Autorität den prophetischen Charakter des Psalms.[162]

Ps.-Chrysostomus versteht das Psalmzitat, das Jesus an das Gleichnis anschließt, als einen Schriftbeweis für die Richtigkeit seines Gleichnisses. Indem Jesus sich an

158 Origenes, *Cels.* 2,5 (SC 132).

159 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 4,98 (SC 309). Weiterführende Literatur: A. Kurmann: *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian: ein Kommentar.* Basel 1988 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 19).

160 Vgl. R. L. Wilken: *The Christians as the Romans Saw Them.* New Haven/ London 2. Aufl. 2003, 164.

161 Vgl. Johannes Chrysostomus, *expos. Psalm.* 117,1.5 (PG 55, 328).

162 Vgl. Johannes Chrysostomus, *expos. Psalm.* 117,1.5 (PG 55, 328); Eusebius von Caesarea, *eclog. proph.* 4,16 (PG 22, 1221).

seine Hörer mit der Frage wendet: „Habt ihr nie in der Schrift gelesen …?", beruft er sich auf die Heilige Schrift, um diese als – von den Hohenpriestern und Ältesten anerkannte – Autorität geltend zu machen, die seine eigenen Worte unterstützen soll.[163]

Hieronymus hält das Psalmzitat ebenfalls für eine Verstärkung der Aussageintention des vorher erzählten Gleichnisses; der Rolle der Winzer im Gleichnis entspreche das Verhalten der Bauleute aus dem Psalm.[164] Dabei macht Hieronymus auf eine Konvergenz von Psalm und Gleichnis aufmerksam, die er im 1. Korintherbrief findet. Das doppelte Bild, mit dem Paulus in 1 Kor 3,9b die Kirche beschreibt: „Ihr seid Gottes Acker, Gottes Bau", liefert die passenden Stichworte, die eine inhaltliche Entsprechung zwischen dem Weinberggleichnis und dem Wort über die Bauleute untermauern:[165] Es geht jeweils um das Gottesvolk und seine Beziehung zu Gott.

Darüber hinaus entdeckt Origenes eine weitere Parallele: So wie die Winzer – als Bild der Hohenpriester und Ältesten – sich so verhalten, als seien sie selbst die Eigentümer des Weinbergs, indem sie die Boten, die den Anspruch des rechtmäßigen Besitzers repräsentieren, beseitigen, so spiegeln die Bauleute mit ihrer eigenmächtigen Entscheidung über den Stein ebenfalls die Gesinnung der Hohenpriester und Ältesten wider, insofern diese „sich für die Erbauer des Volkes halten"[166], obgleich Gott der Bauherr ist.

2. Der Stein als Christusmetapher

Bei der Interpretation des Zitats aus Psalm 118 im Rahmen der Auslegungen zu Mt 21,42 steht vor allem der „Stein" als Christussymbol im Mittelpunkt des Interesses. Augustinus macht dabei auf den biblischen Sprachgebrauch aufmerksam, nach dem der „Stein" verschiedene symbolische Bedeutungen annehmen könne und nicht grundsätzlich und stets als Christusmetapher zu verstehen sei.[167] In der Predigt des Täufers etwa, wo es heißt: „Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen" (Mt 3,9), stehe der Stein als Bild für „Torheit und Härte"[168] und habe keinen Bezug zur Christussymbolik.

Bei Origenes und Augustinus finden sich aus diesem Grund ausdrücklich Bemerkungen darüber, dass der „Stein", von dem in Psalm 118,22f die Rede ist, als Bild für Christus zu verstehen sei: Nicht im eigentlichen Sinn *(proprie),* sondern bildlich *(figurate)* spreche der Psalm von einem Stein,[169] und nur ein „törichter

163 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
164 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 198).
165 Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. in 1 Kor* 8 (PG 61, 72). Chrysostomus verweist in seiner Homilie zum ersten Korintherbrief ebenfalls auf diesen Zusammenhang.
166 Origenes, *comm. in Mt* 17,12 (GCS 40/2, 615).
167 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,16 (CCL 36).
168 Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,16 (CCL 36).
169 Vgl. Augustinus, *serm.* 89,4 (PL 38, 557).

Mensch könnte vielleicht behaupten“, der Psalm handle „über einen gefühllosen Stein“[170]. Vielmehr symbolisiere der von den Bauleuten verworfene Stein Christus und bilde somit eine Analogie zum Sohn des Weinbergbesitzers aus dem vorangegangenen Gleichnis.

Mehrere Auslegungen verknüpfen Mt 21,42 mit den beiden anderen neutestamentlichen Stellen, die ebenfalls Psalm 118,22f zitieren beziehungsweise darauf anspielen: 1 Petr 2,5–8 und Eph 2,20.[171] In diesen Schriftstellen geht es um die Konstitution der Kirche aus Juden und Heiden, die beide durch Christus als Fundament und Eckstein zusammengehalten werden. Entsprechend fließt der Gedanke vom neuen Gottesvolk, das aus Juden und Heiden besteht, auch in die Interpretationen von Mt 21,41f ein.[172]

Darüber hinaus verweisen Hieronymus und Didymus von Alexandrien auch auf Jes 28,16 als alttestamentliche Belegstelle der messianischen Prophezeiung, wo das Motiv vom Eckstein, den Gott in Zion legt, ebenfalls begegnet.[173]

Zudem spielen zwei weitere alttestamentliche Stellen eine Rolle, wenn es um die Christussymbolik des Steins geht: Der Stein in der Traumdeutung des Propheten Daniel (vgl. Dan 2,34f) und der Stein, auf dem Jakob schlief, als er die Vision von der Himmelsleiter hatte (vgl. Gen 28,11). Augustinus deutet den Stein, der sich im Traum Nebukadnezzars vom Berg löst und selbst zu einem großen Berg wird und die ganze Erde erfüllt (vgl. Dan 2,34f) als Christussymbol und sieht die Analogie zu Mt 21,42 darin, dass Christus durch die Verkündigung der Apostel vom Berg Zion, das heißt vom Volk Israel, losgelöst wird und sich der Glaube an ihn über die ganze Erde ausbreitet; in der Kirche aus Juden und Heiden, die auf dem Stein gegründet ist, wird das Gottesvolk universal.[174] Die Verknüpfung mit dem Stein, auf dem Jakob während seines Traums von der Himmelsleiter schlief, greift auf eine Fülle von christologischen Motiven zurück, die die patristischen Deutungen der Perikope Gen 28,11–22 bieten.[175] Ein Grundzug all dieser Auslegungen besteht darin, dass der Stein, die Himmelsleiter, auch die Gestalt Jakobs selbst als Bild beziehungsweise Präfiguration Christi gedeutet werden, der durch seine Menschwerdung und seinen

---

170 Origenes, *comm. in Mt* 17,12 (GCS 40/2, 616); vgl. ebf. Augustinus, *c. Faust.* 15,6 (CSEL 25/1).

171 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 198); Zeno von Verona, *tract.* II 13,1 (CCL 22); (Ps.-) Ephraem der Syrer, *comm. in ev.* (CSCO 291/292, hier benutzte Ausgabe: J. Schäfers: *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn.* Münster 1917 (Neutestamentliche Abhandlungen 6) p. 264 Abs. 2).

172 Vgl. Augustinus, *serm.* 51,15 (RB 91 (1981) 23–45); ders., *serm.*89,4 (PL 38, 557); Origenes, *comm. in Mt* 17,12 (GCS 40/2, 615–618); Hilarius von Poitiers, *in Matth.* 22,2 (SC 258).

173 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 198); Didymus von Alexandrien, *expos. psalm.* 117,22 (PG 39, 1561).

174 Vgl. Augustinus, *Io. eu. tr.* 9,15 (CCL 36); vgl. ebf. Didymus von Alexandrien, *expos. psalm.* 117,23 (PG 39, 1564).

175 Einige Beispiele für die Fülle an christologischen Motiven in Gen 28,11–22: Irenäus, *haer.* 3,24 (FC 8/3); Hilarius von Poitiers, *trin.* 5,20 (CCL 62); Ambrosius von Mailand, *exc. fra.* 2,18 (CSEL 73); sehr ausführlich außerdem Jakob von Sarug, *5. Gedicht Über die Vision Jakobs zu Bethel* (BKV 6, 332–335).

Kreuzestod die Verbindung zwischen Gott und Mensch herstellt.[176] In diesem Sinn wird dann auch der Zusammenhang zwischen der metaphorischen Deutung des Steins in Gen 28,11 und Mt 21,42 gesehen.

Ephraem von Nisibis verknüpft Mt 21,42 überdies noch mit 1 Kor 10,4, wo ebenfalls die Christus-Stein-Metaphorik begegnet: Paulus deutet den Wasser spendenden Fels, der das Volk Israel auf der Wüstenwanderung begleitete, allegorisch als Symbol für Christus.[177]

Alle diese Hinweise auf die Christussymbolik des Steins bereiten die allegorischen Deutungen der Verse Mt 21,42f vor, die – besonders breit ausgeführt von Origenes und Ps.-Chrysostomus – sowohl das Psalmzitat als auch das vorangehende Gleichnis auf die Kirche beziehen und unterschiedliche Facetten der kirchlichen Wirklichkeit beleuchten.

Eine eigenständige Interpretation hat Eusebius von Caesarea vorzuweisen. Er assoziiert in seiner Schrift *De Theophania* mit dem „Stein" nicht nur die biblischen Verwendungen der Steinmetapher, sondern verbindet mit der Realie „Stein" den Gedanken des Materiellen und sieht im Bild vom Stein einen Hinweis auf die Realität des menschlichen Leibes Jesu.[178] Damit betont Eusebius im Kontext seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Häresien die Vorstellung von der echten Menschwerdung Gottes, die im Bild vom Stein als einem die niedrigste Seinsstufe repräsentierenden Element der Schöpfung einen besonders starken Ausdruck findet.

3. Das Verwerfen des Steins

In den meisten patristischen Auslegungen dieses Verses wird der heilsgeschichtliche Bezug der Metapher vom Verwerfen des Steins nicht ausdrücklich genannt, aus dem Kontext der jeweiligen Deutung geht aber hervor, dass das Wort vom Verwerfen des Steins als Parallele zur Ermordung des Sohnes im Gleichnis (Mt 21,39) verstanden und auf die Kreuzigung Jesu bezogen wird. Eine Ausnahme bildet hier Origenes. In seinem *Psalmenkommentar* deutet er das „Verwerfen des Steins" nicht nur auf den Tötungsbeschluss und die Kreuzigung, sondern auch auf bestimmte Äußerungen der Ablehnung, auf die Jesus mit seiner Person und Botschaft gerade bei den religiösen Führern des Volkes stieß.[179] Diese Ablehnung verschaffte sich Ausdruck und spitzte sich zu in dem Vorwurf, der in Joh 8,48 geäußert wird, er sei ein Samaritaner, also einer, der Gott nicht richtig verehrt.[180] Im *Matthäuskommentar* greift Origenes diesen Gedanken auf und formuliert ihn etwas allgemeiner: „Sie

176 Für die Bezugnahme auf Gen 28 im Rahmen der Interpretationen zu Mt 21,42 vgl. Augustinus, *serm.* 122,2 (PL 38).

177 Vgl. (Ps.-)Ephraem der Syrer, *comm. in ev.* (CSCO 291/292, hier benutzte Ausgabe: J. Schäfers: *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn.* Münster 1917 (Neutestamentliche Abhandlungen 6) p. 264 Abs. 2).

178 Vgl. Eusebius von Caesarea, *theoph.* (PG 24, 640).

179 Vgl. Origenes, *sel. in Ps.* (PG 12, 1584).

180 Vgl. Origenes, *sel. in Ps.* (PG 12, 1584).

urteilten, er sei von anderer Art (ἀλλότριον αὐτὸν εἶναι ἔκριναν) als der Winzer und der Weinberg.“[181] Dieser Vorwurf werde dann noch gesteigert durch die Unterstellung, die in Joh 7,12 ausgesprochen wird: dass Jesus das Volk verführe.[182]

4. Die Arbeit der „geistlichen“ Bauleute

Die geistliche Leitung und Erziehung des Gottesvolks als Aufgabe der Priester ist das Thema, um das sich die Auslegung von Mt 21,42 im *Opus Imperfectum in Matthaeum* dreht. Das Bild aus dem 1. Petrusbrief von der Kirche als Haus aus lebendigen Steinen (vgl. 1 Petr 2,5) dient Ps.-Chrysostomus als Anknüpfungspunkt, um das Psalmzitat von den Bauleuten in Mt 21,42 in seine allegorische Deutung des Gleichnisses einzubeziehen: Als „Bauleute der Kirche“ müssen die Priester bei den Steinen die Kanten glätten und abschleifen, damit die einzelnen Steine in den Bau der Kirche passen. Damit meint der Verfasser des *Opus Imperfectum* eine geistliche Formung der Menschen, die darauf zielt, dass die Kirchenglieder nicht anfällig sind für Neid, Eifersucht, Hochmut, Habgier und die daraus folgende Haltung der Feindseligkeit untereinander:[183]

> Die Bauleute nämlich sind die Priester, die die Menschen von Generation zu Generation durch die Lehre aufbauen, so wie Stein auf Stein, und so das Haus Gottes errichten. (…) Die Lehrer der Kirche müssen die Fehler der Menschen abschleifen, so wie die Baumeister die harten Stellen am Stein entfernen, (…), und so können sie sie im Bau der Kirche zusammenbringen: Wenn die Fehler aber bleiben, dann können Christen nicht mit Christen in Eintracht zusammen sein.[184]

Bei der Verteilung der Steine in einem Bauwerk sei es üblich, die besonders schönen Steine in die Fassade zu setzen, damit sie dem Gebäude Glanz und Schönheit verleihen. Weniger schöne Steine werden im Innern verbaut, haben aber ebenfalls eine wichtige Funktion für das Gebäude. Diese Beobachtung aus der Architektur überträgt Ps.-Chrysostomus auf die Kirche: Die schönen Steine an der Außenfassade verkörpern für ihn die „Priester, Diakone und andere Kirchendiener, die alten Männer und Witwen, die ein heiliges Leben führen, die jungen Männer und Frauen, die enthaltsam leben“[185]. Diese Christen „geben der Kirche ihre Schönheit und Kraft“[186]. Diese Position als „Gesicht der Kirche“[187] stellt nach Ps.-Chrysostomus allerdings ausgesprochen hohe Ansprüche. Wer an einer so exponierten Stelle stehe, müsse sich dessen bewusst sein, dass jedes schlechte Ver-

181 Origenes, *comm. in Mt* 17,11 (GCS 40/2, 614).
182 Vgl. Origenes, *sel. in Ps.* (PG 12, 1584).
183 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
184 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
185 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
186 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
187 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).

halten und jede Sünde, die er begeht, „das ganze Gebäude in Schande stürzt“[188]. Für die „Mittelmäßigen“[189] – damit meint Ps.-Chrysostomus die Christen, die sich nicht ausdrücklich einem gottgeweihten Leben verpflichtet haben und kein kirchliches Amt bekleiden – gelten diese hohen Anforderungen nicht, da sie nicht in dem Maß im Blick der Öffentlichkeit stehen:

> So wie niemand auf die Steine schaut, die im Innern des Gebäudes verbaut sind, so liegt der Blick aller auf denen, die außen sichtbar sind. Aus diesem Grund achtet auch kaum jemand auf die Sünden der weltlichen Menschen, und sie schaden der Kirche auch nicht in dem Maß.[190]

Wenn jedoch jene, die sich zu einem geistlichen Leben verpflichtet haben und ein kirchliches Amt bekleiden, „böse sind, dann wird durch sie die ganze Kirche hässlich“[191].

Mt 21,44

Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen; und auf wen aber der Stein fällt, den wird er zermalmen.

1. An Christus anstoßen

Der Ausspruch über den Stein findet in den patristischen Auslegungen eher wenig Beachtung. Im Wesentlichen bieten Ps.-Chrysostomus und Hieronymus einige Überlegungen zur Bedeutung dieses Wortes, wobei ihre Interpretationen in den Hauptlinien übereinstimmen. Origenes dagegen geht auf diesen Vers in seinem *Matthäuskommentar* überhaupt nicht ein. Der textkritische Befund erlaubt zu vermuten, dass ihm möglicherweise eine Handschrift vorlag, die diesen Vers nicht enthält.[192]

Nach Ps.-Chrysostomus hat der Stein als Metapher für Christus eine doppelte Bedeutung: Einerseits ist Christus als Grundstein der Kirche ein starkes Fundament für die Gläubigen. Wer auf ihm steht, wird nicht erschüttert und ins Wanken gebracht, weder durch Verführungen noch durch Verfolgungen.[193] Anderseits ist er der harte Fels, an dem die Feinde der Kirche zerschellen. Im Hintergrund dieser

188 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
189 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
190 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857f).
191 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,42 (PG 56, 857).
192 Trotz breiter und guter Bezeugung setzt die Ausgabe NA28 den Vers in Klammern; zum textkritischen Befund vgl. U. Luz: *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/3), 217 Anm. 11: „D, sys, das Diatessaron, einige Italahandschriften und wenige Kirchenväter“ lassen den Vers weg.
193 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,43 (PG 56, 858).

Deutung dürfte Psalm 137,9 stehen, der vom Zerschmettern der Kinder Babylons am Felsen spricht. Dieser Psalmvers ist in der patristischen Exegese immer als Allegorie über Christus als der Fels, an dem die Sünden zerschellen, verstanden worden.[194]

Ps.-Chrysostomus stellt fest, dass „zerschlagen werden" im alltäglichen Sprachgebrauch dann verwendet werde, wenn ein Gegenstand so zerstört wird, dass die einzelnen Stücke noch auf seine ursprüngliche Gestalt hinweisen und man aus den Fragmenten das Ganze rekonstruieren könne. Dagegen werde „zermalmen" benutzt, um eine vollständige Zerstörung zu beschreiben, die vom ursprünglichen Gegenstand nichts außer Staub zurücklasse.[195]

Ps.-Chrysostomus sieht in der ersten Vershälfte: „Wer auf den Stein fällt, wird zerschlagen" (Mt 21,44a), eine Dynamik der Selbstzerstörung am Werk. Der Mensch zerstöre sich selbst durch die Sünde, die wiederum durch die Konfrontation mit Christus offenbar werde. Die Wucht des Aufpralls wird dabei von zwei Parametern bestimmt: Sturzhöhe und Gewicht. Als „Schwergewicht" bezeichnet Ps.-Chrysostomus die schweren Sünden wie Mord und Ehebruch. Aus großer Höhe stürzen dagegen Kleriker, Mönche, Witwen und Jungfrauen. Da sie ihr Leben einem sehr hohen Anspruch verpflichtet haben, genüge eine vergleichsweise „leichte" Sünde, um die Integrität ihrer Existenz zu zerstören.[196] Diesen Gedanken kennt ebenfalls Hieronymus, der das auf den Stein Fallen auch mit der Sünde in Verbindung bringt. Dabei unterscheidet er zwei Kategorien von Sünde: Christus durch böse Taten beleidigen und Christus verleugnen.[197] Sofern ein Christ sündigt, aber den Glauben an Christus bewahrt und seine Sünden bereut, wird er am Stein zerschlagen, und zwar im Sinne einer Läuterung. Gibt aber ein Christ den Glauben an Christus auf, fehlt ihm die Voraussetzung zur Reue und Umkehr; in diesem Fall wird er vom Stein zermalmt, das heißt er löscht sich selbst aus.[198] Ps.-Chrysostomus bezieht die zweite Vershälfte: „Auf wen der Stein fällt, der wird zermalmt" (Mt 21,44b), ebenfalls auf die endgültige Verweigerung des Glaubens an Christus und begründet diese Deutung mit Psalm 1,5 LXX: „Die Ungläubigen (ἀσεβεῖς/ *impii*) auferstehen nicht im Gericht."[199] Damit erhält das Wort über den Stein eine eschatologische Ausrichtung.

In Bezug auf die Angriffe, denen der christliche Glaube in einem heidnischen Umfeld ausgesetzt ist, drückt Ps.-Chrysostomus die Zuversicht aus, dass „jeder, der gegen das Christentum agiert, sich selbst zerstört, aber er fügt der Christenheit damit keinen Schaden zu."[200]

194 Eine Übersicht über die Auslegungsgeschichte bietet: S. Risse: *„Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert": Zur Auslegungsgeschichte von Ps 137,9,* in: Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches 14 (2006) 364–384.

195 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,44 (PG 56, 858).

196 Vgl. Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,44 (PG 56, 858).

197 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 198).

198 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 199).

199 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,44 (PG 56, 858).

200 Ps.-Chrysostomus, *hom. in Mt* 40,43 (PG 56, 858).

Mt 21,45f

Als die Hohenpriester und die Pharisäer seine Gleichnisse hörten, merkten sie, dass er von ihnen sprach. Sie hätten ihn gern verhaften lassen, aber sie fürchteten sich vor den Leuten, weil alle ihn für einen Propheten hielten.

Die maßgeblichen Auslegungen zu den die Perikope abschließenden Versen Mt 21,45f sind im Wesentlichen bei Origenes und Hieronymus zu finden.

1. Ein doppeltes Scheitern

Das Verlangen der Hohenpriester und Pharisäer, Jesus zu ergreifen und verhaften zu lassen, nachdem ihnen klar wurde, dass es im Gleichnis um sie selbst geht, wird von Hieronymus auf ihre Hartherzigkeit, ihren Unwillen zu glauben und im Letzten auf ihre Gottlosigkeit zurückgeführt.[201] Die Absicht, die Jesus mit dem Gleichnis verfolgte, nämlich sie zur Einsicht und Umkehr zu bewegen, erwies sich damit als gescheitert.

Origenes führt die in Mt 21,45f beschriebene Situation, dass die Hohenpriester ihre eigentliche Absicht nicht durchsetzen können, unmittelbar auf eine allegorische Interpretationsebene: Für ihn sind die Hohenpriester und ihr vergeblicher Versuch, Jesus zu ergreifen, ein Spiegel sowohl der Häretiker als auch der heidnischen Philosophen, die mit all ihrem Aufgebot an Argumentationskunst letztlich daran scheitern, das Wort Gottes einzufangen, es in seiner Kraft zu schwächen oder zu widerlegen.[202]

2. Das Volk in positivem Licht

Im Blick auf die Leute, die nach Mt 21,46 Jesus für einen Propheten halten, bemüht sich Origenes darum, ein sehr differenziertes Bild von der Volksmeinung über Jesus zu zeichnen.

Origenes stellt in einem Vergleich der synoptischen Überlieferungen die Gründe für die Furcht der Hohenpriester davor dar, ihre Absicht in die Tat umzusetzen und Jesus verhaften zu lassen: Nach Matthäus hielt das Volk Jesus für einen Propheten (vgl. Mt 21,46), nach Lukas hing das Volk an Jesus und hörte auf ihn (vgl. Lk 19,48), nach Markus, der die Begründung im Anschluss an die Tempelaktion liefert, war es das Staunen des Volkes, das die Furcht auslöste und den Zugriff der Hohenpriester auf Jesus verhinderte (vgl. Mk 11,18).[203] Origenes interpretiert die Notiz bei Lukas als einen Hinweis auf die Beliebtheit Jesu beim Volk, der noch deutlicher als die Bemerkung bei Matthäus zum Ausdruck bringe, wie sehr das Volk

---

201 Vgl. Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 199).
202 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,13 (GCS 40/2, 621f).
203 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 622–627).

Jesus unterstützte.[204] Markus schließlich bringe mit seiner Bemerkung: „Das ganze Volk staunte über Jesu Lehre“ (Mk 11,18), ein starkes Motiv ein: Staunen ist nach Origenes eine innere Haltung des Menschen einem Gegenstand gegenüber, die von keinem Dritten beeinträchtigt oder beendet werden könne, weder „von den Lehren der Griechen und Barbaren, die älter sind als die Lehre Jesu“[205], noch von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, „die Jesus aus den Menschen austilgen und das Staunen seines ganzes Volkes auslöschen wollen“[206]. Damit sagt Origenes, dass Jesus ein größeres Staunen auslöste, als es jede heidnische Philosophie vermochte noch jede Art von Schriftauslegung, die „das an Jesus hängende Volk von ihm abspenstig zu machen und aus ihrem Verstand zu tilgen“[207] suchte. Mit dieser Deutung befindet sich Origenes bereits auf der allegorischen, aktualisierenden Ebene, auf der die Hohenpriester und Schriftgelehrte als Metaphern für die heidnischen Christentumskritiker und für christliche Häretiker betrachtet werden. Für diese Gruppen nennt Origenes eine Reihe von Beispielen: Er spricht von Theologen, die Vater und Sohn für ein und dieselbe Person halten, von solchen, die Jesu Gottheit nicht richtig fassen, von Gnostikern, die in schlechter Weise über den Weltschöpfer sprechen: Sie alle wollen „wie die Hohenpriester Gottes die Gottesverehrung, wie die Schriftgelehrten die göttliche Schrift und wie die Ältesten des Volkes das Althergebrachte vorschützen, um Jesus zu verderben und das Dogma über ihn auszulöschen“[208]. Liturgie, Schriftauslegung und Tradition können, wie Origenes hier ausführt, in der Absicht missbraucht werden, um bei den Menschen die Liebe zu Jesus und das Staunen über seine Botschaft zu zerstören.

Matthäus gibt als Grund für die Furcht der Hohenpriester und Schriftgelehrten die Meinung des Volkes an, Jesus sei ein Prophet. Das sei, so Origenes, zwar durchaus wahr, aber mit der Bezeichnung „Prophet“ sei Jesus keineswegs hinreichend verstanden: Die Volksmenge „schätzt ihn weit geringer ein, als er wirklich ist“[209]. Jesus als Prophet zu sehen sei angemessen, sofern sein Prophetentum als Erfüllung der Verheißung an Mose in Dtn 18,18 betrachtet werde. Jesus ist aber nicht nur ein Prophet „wie Mose“, sondern er ist nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift auch „Sohn Gottes“ (Kol 1,15ff) und „Weisheit Gottes“ (Spr 8,22).[210] Jesus nur unter dem einen Gesichtspunkt als Propheten zu erfassen, zeige, dass man „seine Größe nicht versteht“[211]. Nach Origenes sieht das Bild, das der Evangelist Matthäus vom Volk zeichnet so aus, dass das Volk zwar eine gute Meinung von Jesus hat, aber letztlich nicht begreift, wer er wirklich ist.

204 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 626).
205 Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 626).
206 Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 627f).
207 Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 626).
208 Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 626).
209 Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 623).
210 Vgl. Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 623).
211 Origenes, *comm. in Mt* 17,14 (GCS 40/2, 623).

3. Das Volk in negativem Licht

Im Unterschied zu Origenes sieht Hieronymus die Volksmeinung über Jesus in einem ausgesprochen schlechten Licht. In seinem Kommentar zu Mt 21,46 unterstreicht er den unbeständigen und wechselhaften Charakter des Willens und der Überzeugungen von Menschenmengen:

> Eine (Menschen-)Masse ist immer in Bewegung, sie bleibt nicht beständig in der Willensentscheidung, die sie getroffen hat, sondern sie lässt sich in ihren Grundsätzen, je nachdem wie der Wind weht, von hier nach dort ziehen.[212]

Aus diesem Grund kann Hieronymus der Meinung des Volkes über Jesus, er sei ein Prophet, keine positive Würdigung schenken. Vielmehr macht er darauf aufmerksam, dass die gleichen Leute, die ihn hier verehren, wenig später von Pilatus fordern werden: „Kreuzige ihn!“ (Mt 27,22).

212 Hieronymus, *Matth.* 3 (CCL 77, 199).

Literatur

Bibelausgaben

Novum Testamentum Graece, K. u. B. Aland (Hgg). Stuttgart [26]1990; Stuttgart [27]1993; Stuttgart [28]2012.
Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpres. A. Rahlfs (Hg), Stuttgart [2]1935; R. Hanhart (Hg).

Quellen und Übersetzungen

Alanus ab Insulis
- summa de arte praedicatoria, (PL 210) [sum. praed.].

Ambrosiaster
- Commentarius in Epistulam secundam ad Corinthios, in: Ambrosiaster – Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, rec. H. J. Vogels, Bd. 2: In epistulas ad Corinthios. Wien 1963 (CSEL 81/2) [in 2 Cor].
- quaestiones veteris et novi testamenti, rec. A. Souter. Wien/ Leipzig 1908 (CSEL 50) [quaest. test.].

Ambrosius
- de excessu fratris Satyri, ed. O. Faller. Wien 1955 (CSEL 73) [exc. fra.].
- de fide (ad Gratianum Augustum), rec. O. Faller. Wien 1962 (CSEL 78) [fid.].
- de fide (ad Gratianum) – Über den Glauben (an Gratian), übers. u. eingel. von Ch. Markschies. Turnhout 2005 (FC 47/1–3) [fid.].
- de Helia et ieunio, ed. C. Schenkl. Prag/ Wien/ Leipzig 1897 (CSEL 32/2) [Helia].
- de officiis, cura et studio M. Testard. Turnhout 2000 (CCL 15) [off.].
- de paenitentia – La pénitence. Texte latin, introduction, traduction et notes p. R. Gryson. Paris 1971 (SC 179) [paen.].
- de virginibus, de viduis, ed. G. Banterle. Roma 1989 (SAEMO 14/1) [vid.].
- de virginitate, (PL 16) [virginit.].
- epistularium libri I–VI, rec. O. Faller. Wien 1968 (CSEL 82/1); libri VII–VIII post O. Faller rec. M. Zelzer. Wien 1990 (CSEL 82/2); liber X, rec. M. Zelzer. Wien 1982 (CSEL 82/3) [ep.].
- explanatio psalmorum 12, rec. M. Petschenig. Wien/ Leipzig 1913 (CSEL 64) [exp. Psalm.].
- in Lucam, ed. M. Adriaen. Turnhout 1957 (CCL 14) [Lc.].

Afrahat der weise Perser
- Unterweisungen. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. Freiburg u. a. 1991 (FC 5/1.2) [dem.].

Apollinaris von Laodizea
– in Mattheum, in: J. Reuss: Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hg., Berlin 1957 (TU 61) [in Mt fragm.].

Apostolische Konstitutionen
– Les Constitutions Apostoliques I. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. Paris 1985 (SC 320).
– Les Constitutions Apostoliques II. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. Paris 1986 (SC 229).
– Les Constitutions Apostoliques III. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. Paris 1987 (SC 336).

Aristides von Athen
– Apologie, in: E. J. Goodspeed: Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen. Göttingen 1914 = 1984, 2–23 [apol.].

Asterius von Amasea
– Homilies I–XIV. Text, Introduction and Notes by C. Datema. Leiden 1970 [hom.].

Athanasius von Alexandrien
– Epistolae festales. (PG 26) 1351A–1444A [ep. fest.].
– Epistulae, hg. von H. G. Opitz. Berlin/ Leipzig 1935 (AW II/1) [epist.].
– K. Fitschen: *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer.* Berlin/ New York 1992 (PTS 37).
– Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit. Introduction et traduction par J. Lebon. Paris 1947 (SC 15) [ep. ad Serap.].
– Oratio III contra Arianos. Edition vorbereitet von K. Metzler, revidiert u. besorgt von K. Savvidis. Berlin/ New York 2000 (AW I/1/2) [or. c. Ar.].
– vita Antonii. Introduction, texte critique, traduction nhotes et index par ed. G. J. M. Bartelink. Paris 1994 (SC 400) [vit. Ant.].

Ps.-Athanasius von Alexandrien
– quaestiones ad Antiochum ducem. (PG 28) 597C–700C [quaest. Ant.].

Aurelius Augustinus
– Confessiones, rec. P. Knöll. Prag/ Leipzig/ Wien 1896 (CSEL 33) [conf.].
– Contra Adimantum, ed. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1891 (CSEL 25/1) [Adim.].
– Contra duas epistulas Pelagianorum, ed. C. F. Urba/ J. Zycha. Wien/ Leipzig 1913 (CSEL 60) [c. ep. Pel.].
– Contra Faustum Manichaeum, rec. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1891 (CSEL 25/1) [c. Faust.].
– Contra litteras Petiliani, rec. M. Petschenig. Wien/ Leipzig 1909 (CSEL 52) [c. litt. Petil.].
– De adulterinis coniugiis libri duo, ed. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1900 (CSEL 41) [adult. coniug.].
– De bono coniugali, ed. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1900 (CSEL 41) [b. coniug.].
– De catechizandis rudibus, ed. J. B. Bauer. Turnhout 1969 (CCL 46) [cat. rud.].
– De civitate dei, ed. E. Hoffmann. Prag/ Wien/ Leipzig 1899–1900. Bd. 1: Bücher 1–13 (CSEL 40/1); Bd. 2: Bücher 14–22 (CSEL 40/2) [civ.].
– De consensu euangelistarum libri quattuor, ed. F. Weihrich Wien/ Leipzig 1904 (CSEL 43) [cons. eu.].
– De correptione et gratia liber unus, ed. G. Folliet. Wien 2000 (CSEL 92) [corrept.].
– De doctrina Christiana libri quattuor, ed. K.D. Daur/ J. Martin. Turnhout 1962 = 1996 (CCL 32) [doct. chr.].

– De dono perseuerantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus. (PL 45) 993–1034 [perseu.].
– De fide et operibus, rec. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1900 (CSEL 41) [f. et op.].
– De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, ed. J. B. Bauer. Wien 1992 (CSEL 90) [mor.].
– De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum – Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe, eingel., kommentiert u. hg. v. E. Rutzenhöfer. Paderborn u. a. 2004 (Augustinus Werke Bd. 25).
– De nuptiis et concupiscentia ad Valerium, ed. C. F. Urba/ J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1902 (CSEL 42) [nupt. et conc.].
– De opere monachorum, ed. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1900 (CSEL 41) [op. mon.].
– De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum, rec. C. F. Urba/ J. Zycha. Wien Leipzig 1913 (CSEL 60) [pecc. mer.].
– De sermone Domini in monte libri duo, rec. A. Mutzenbecher. Turnhout 1967 (CCL 35) [s. dom. m.].
– De virginitate, ed. J. Zycha. Prag/ Wien/ Leipzig 1900 (CSEL 41) [virg.].
– Enarrationes in Psalmos 18–32 (Sermones), ed. C. Weidmann. Wien 2011 (CSEL 93/1B) [en. Ps. serm.].
– Enarrationes in Psalmos, ed. D. E. Dekkers/ J. Frapont, Bd. 1: Ps. 1–50. Turnhout 1956 = 1990 (CCL 38); Bd. 2: Ps. 51–100. Turnhout 1956 = 1990 (CCL 39); Bd. 3: Ps.101–150. Turnhout 1956 = 1990 (CCL 40) [en. Ps.].
– Epistulae, ed. A. Goldbacher Prag/ Wien/ Leipzig 1895–1923: Ep. 1–30 (CSEL 34/1); Ep. 31–123 (CSEL 34/2); Ep. 124–184 (CSEL 44); Ep. 185–270 (CSEL 57) [ep.].
– H. Drobner: *Augustinus von Hippo: Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196/A–204/A)*. Frankfurt/ M. u. a. 2010.
– in Iohannis evangelium tractatus, ed. R. Willems. Turnhout 1954 (CCL 36) [Io. eu. tr.].
– Le sermon LI de saint Augustin sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc, ed. P. Verbraken, in: RB 91 (1981) 23–45. [serm.].
– Quaestiones Evangeliorum, ed. A. Mutzenbecher. Turnhout 1980 (CCL 44B) [qu. eu.].
– Retractationum libri duo, rec. P. Knöll. Wien/ Leipzig 1902 (CSEL 36) [retract.].
– Sermo 12 a F. Dolbeau ed., in: RB 102 (1992) 275–282. [serm. Dol.].
– Sermo 2,19 ab A. B. Caillau et B. Saint-Yves ed. (MA 1, 265–271) [serm. Cai.].
– Sermo 22 a F. Dolbeau ed., in: ReAug 40 (1994) 171–196. [serm. Dol.].
– Sermo 25 a C. Lambot ed. (PLS 2) 828–830. [serm. Lam.].
– Sermo 98 ab A. Mai ed. (MA 1, 347–350). [serm. Mai].
– Sermones de vetere testamento 1–50, ed. C. Lambot. Turnhout 1961 (CCL 41) [serm.].
– Sermones. (PL 38) [serm.]

Ps.-Augustinus
– Sermo de eunucho, in: J. Leclerq: *Sermons de l'école de saint Augustin,* in: RB 59 (1949) 102–104. [eun.].

Baläus
– Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter: Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, aus dem Syrischen übers. von S. Landersdorfer. Kempten/ München 1912 (BKV 1. Reihe, Band 6).

Barnabasbrief, in: A. Lindemann/ H. Paulsen (Hgg): Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk/ K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg. Tübingen 1992, 23–75.

Basilius von Caesarea
– (Ps.)-Basilius, contra Eunomium, (PG 29), 476A–773A [c. Eunom.].
– Epistulae, ed. Y. Courtonne, 3 Bde. Bd. 1: Paris 1957; Bd. 2: Paris 1961; Bd. 3: Paris 1966 [ep.].
– Homélies sur l' hexaéméron. Texte grec, introduction et traduction par S. Giet. Paris [2]1968 (SC 26) [hom. in exaem.].
– homiliae et sermones, (PG 31) 164A–617A [hom.].
– in psalmum 115, (PG 30) 103–116 [in psalm. 115].
– regulae brevius tractatae, (PG 31) 1051C–1306B [reg. brev.].
– Regulae morales, (PG 31) 700A–888D [moral.].

Basilius von Seleukia
– homiliae, (PG 85) 28A–473B [hom.].
Beda Venerabilis
– in Lucae Evangelii expositio, ed. D. Hurst. Turnhout 1960 (CCL 120) [Lc.].

Benedikt von Nursia
– Die Benediktusregel lateinisch/ deutsch, hg. von C. Lashofer. Beuron 1992 [RB].

Cassiodor
– Expositio psalmorum, ed. M. Adriaen, Bd. 1: I–LXX. Turnhout 1953 (CCL 97); Bd. 2: LXXI–CL. Turnhout 1953 (CCL 98) [expos. ps.].

Chromatius von Aquileia
– Sermones, ed. R. Étaix/ J. Lemarié. Turnhout 1974 (CCL 9A) [serm.].

Clemens von Alexandrien
– Paedagogus, ed. O. Stählin; 3. Aufl. ed. U. Treu. Berlin 1972 (GCS 12), 87–292 [paed.].
– Protrepticus, ed. M. Marcovich. Leiden 1995 (SVigChr 34) [prot.].
– Quis dives salvetur, ed. O. Stählin; 2. Aufl. ed. L. Früchtel. Berlin 1972 (GCS 17), 157–191 [q.d.s.].
– Stromata I–VI, ed. O. Stählin/ L. Früchtel; 4. Aufl. mit Nachträgen ed. U. Treu. Berlin 1985 (GCS 15) [strom.].
– Stromata VII–VIII, ed. O. Stählin; 3. Aufl. ed. U. Treu. Berlin 1972 (GCS 12) 3–102 [strom.].

Commodianus, Instructiones, ed. B. Dombart. Prag/ Wien/ Leipzig 1887 (CSEL 15) [instr.].

Cyprian von Karthago
– De habitu virginum, ed. W. Hartel. Wien 1868 (CSEL 3/1) 185–205 [hab. virg.].
– De lapsis, ed. M. Bévenot. Turnhout 1972 (CCL 3) 217–242 [laps.].
– De zelo et liuore, ed. M. Simonetti. Turnhout 1976 (CCL 3A) [zel.].

Ps.-Cyprian
– Adversus Iudaeos, ed. G. F. Dierks. Turnhout 1972 (CCL 4) 265–278 [adv. Iud.].
– Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt, hg. von D. van Damme. Freiburg/ Schweiz 1969 (Paradosis 22) [adv. Iud.].
– Ad Quirinium testimoniorum libri tres, ed. W. Hartel. Wien 1868 (CSEL 3/1) 33–184 [Quir.].

Cyrill von Alexandrien
– Explanatio in Lucae Evangelium, ed. A. Mai. Rom 1844 (Nova Patrum Bibliotheca II) [in Luc.].
– in Ioannis Evangelium, ed. Ph. E. Pusey. 3Bde. Oxford 1872 [Jo.].
– in Matthaeum, in: J. Reuss: Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hg., Berlin 1957 (TU 61) [in Mt fragm.].

– quod unus sit Christus, (PG 75) 1253–1362 [qu. un. Chr.].
– quod unus sit Christus, ed. G. M. de Durand. Paris 1964 (SC 97) 302–515 [qu. un. Chr.].

Ps.-Cyrill von Alexandrien
– Quod BMV sit deipara, (ACO I/1/7,19–32) [deip. BMV].

Cyrill von Jerusalem
– Catecheses ad Illuminandos, in: W.C. Reischl/ J. Rupp (Hgg): Cyrilli Hierosolymarum Archiepiscopi opera quae supersunt omnia, 2 Bde. München 1848–1860 = Hildesheim 1967, Bd. 1: 28–320; Bd. 2: 2–342 [catech.].
– homilia in Paralyticum, in: W.C. Reischl/ J. Rupp (Hgg): Cyrilli Hierosolymarum Archiepiscopi opera quae supersunt omnia, Bd. 2. München 1848–1860 = Hildesheim 1967, 406–426 [hom. in paral.]

Didache
– Didache, in: A. Lindemann/ H. Paulsen (Hgg): Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk/ K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg. Tübingen 1992, 1–21 [did.].

Didaskalia
– Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, rec. F. X. Funk. Paderborn 1905 = Turin 1962.
– Die syrische Didaskalia, übers. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. Leipzig 1904 (TU.NF 10/2).

Didymus von Alexandrien
– Expositio in Psalmos, (PG 39) 1115–1616 [expos. psalm.].
– Ps.-Didymus, de trinitate (PG 39) 269–1030 [trin.].

Ephraem von Nisibis
– Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron. An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes by C. McCarthy. Oxford 1993 (Journal of Semitic Studies Supplement 2) [comm. in diat.].

Ps.-Ephraem
– Erklärung des Evangeliums. Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn, erstmalig aus dem Armenischen übersetzt v. Joseph Schäfers (Neutestamentlliche Abhandlungen 6) Münster 1917 [comm. in ev.].
– St. Ephrem. An Exposition of the Gospel, ed. G. A. Egan. 1968 (CSCO 291–2) [comm. in ev.].

Epiphanius Latinus
– Interpretatio Evangeliorum, ed. A. Erikson: Sancti Epiphanii episcopi interpretatio Evangeliorum. Lund 1939 (= PLS 3, Paris 1966) [in euang.].

Epiphanius von Salamis
– Ancoratus, in: Epiphanius von Salamis. Ancoratus, Panarion haer. 1–33, hg. v. K. Holl. Leipzig 1915 (GCS 25) 1–149 [anc.].
– The Panarion, Book 1 (Sects 1–46), transl. by F. Williams. Leiden u. a. 1987 (NHS 35); Books 2–3 (Sects 47–80, de fide), transl. by F. Williams. Leiden/ New York/ Köln 1994 (NHS 36) [pan.].

Eusebius von Caesarea
– demonstratio evangelica, ed. I. A. Heikel. Leipzig 1913 (GCS 23) [dem.].
– Die Kirchengeschichte, hg. von F. Winkelmann/ E. Schwartz/ Th. Mommsen. 2., unveränd. Aufl. Berlin 1999 (GCS NF 6/2) [h.e.].
– Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke. Übersetzung der syrischen Überlieferungen, ed. H. Gressmann. Leipzig 1904 (GCS 11/2) [theoph.].
– Eclogae propheticae, (PG 22) 1021A–1261 [eclog. proph.]
– in Psalmos, (PG 23) [in psalm.].
– Scholia in Lucam, (PG 24) 529–605 [in Lc.].
– theophania, (PG 24) [theoph.].

Eznik von Kolb
– de deo, ed. L. Mariès/ C. Mercier. Paris 1959 (PO 23/3–4); dt. Übersetzung: J. M. Schmid: Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten. Wien 1900 (Bibliothek der armenischen Literatur in deutscher Übersetzung 1) [deo].

Fulgentius von Ruspe
– ad Monimum, ed. J. Fraipont. Turnhout 1968 (CCL 91) 1–64 [Mon.].
– contra Fabianum fragmenta, ed. J. Fraipont. Turnhout 1968 (CCL 91A) 763–866 [c. Fab. fragm.].
– de remissione peecatorum ad Euthymium libri duo, ed. J. Fraipont. Turnhout 1968 (CCL 91A) [rem. pecc.].

(Ps.)-Fulgentius
– sermones, (PL 65) [serm.].

Gerontius
– Vie de Saint Mélanie, ed. D. Gorce. Paris 1962 (SC 90) [vit. Mel.].

Gregor der Grosse
– Dialogues, livre IV, tables et index, tome III, ed. A. de Vogüé/ P. Antin. Paris 1980 (SC 265) [dial.].
– Homiliae in Evangelia – Evangelienhomilien, übers. u. eingel. v. M. Fiedrowicz. Freiburg 1997–1998 (FC 28/1–2) [in evang.].
– Moralia in Job libri XI–XXII, ed. M. Adriaen. Turnhout 1985 (CCL 143A) [moral.].
– Registrum Epistularum, ed. D. Norberg. Turnhout 1982 (CCL 140A) [ep.].

Gregor von Nazianz
– carmina theologica, (PG 37) [carm. theol.].
– Discours 32–27. Introduction, texte critique et notes par C. Moreschini, traduction par P. Gallay. Paris 1985 (SC 318) [or.].
– oratio XIV de pauperum amore, (PG 35) 857–910 [or.]
– oratio XVI in patrem tacentem propter plagam grandinis, (PG 35) 933–964 [or.].

Gregor von Nyssa
– de hominis opificio, (PG 44) 125–256 [opif. hom.].
– de tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio, ed. E. Gebhardt. Leiden/ New York/ Köln 1967 (GNO IX) 273–306 [trid. spat.].
– Oratio catechetica, ed. E. Mühlenberg. Leiden/ New York/ Köln 1996 (GNO 3/4) [or. catech.].
– Oratio consolatoria in Pulcheriam, ed. A. Spira. Leiden/ New York/ Köln 1967 (GNO IX) 461–472 [pulcher.].

Hesychius von Jerusalem
– Quaestiones et Responsiones, (PG 93) 1391–1448 [quaest.].

Hieronymus
– Adversus Iovinianum, (PL 23) 211–338 [adv. Iovin.].
– Adversus Vigilantium, ed. J.-L. Feiertag. Turnhout 2005 (CCL 79C) [c. Vigil.].
– Commentariorum in Matthaeum libri IV, ed. D. Hurst/ M. Adriaen. Turnhout 1969 (CCL 77) [Matth.]
– De viris illustribus, hg. v. A. Ceresa-Gastaldo. Florenz 1988 [vir. ill.].
– Dialogus adversus Pelagianos, ed. C. Moreschini. Turnhout 1990 (CCL 80) [Pelag.].
– Epistulae, ed. I. Hilberg. Wien [2]1996 (CSEL 54–56) [ep.].
– Tractatus in Psalmos series altera, ed. G. Morin/ B. Capelle/ J. Frapoint. Turnhout 1958 (CCL 78) 355–447 [tract. in psalm.]

Hilarius von Poitiers
– de trinitate, ed. P. Smulders. Turnhout 1979–1980. Bd. 1: Praefatio, libri I–VII (CCL 62); Bd. 2: Libri VIII–XII, indices (CCL 62A) [trin.].
– Sur Matthieu, Bd. 2. Texte critique, traduction, notes, index et appendice par J. Doignon. Paris 1979 (SC 258) [in Matth.].
– Tractatus super Psalmos, ed. A. Zingerle. Prag/ Wien/ Leipzig 1891 (CSEL 22) [in psalm.]

Hippolyt von Rom
– Refutatio omnium haeresium, ed. M. Marcovich. Berlin/ New York 1986 (PTS 25) [haer.].

Hirt des Hermas
– Der Hirt des Hermas, ed. N. Brox. Göttingen 1991 (KAV 7).
Homer
– Ilias. Griechisch-deutsch. Übertragen von Hans Rupé. Mit Urtext, Anhang und Registern. Berlin [13]2013.

Horaz (Quintus Horatius Flaccus (Horaz)
– Epistulae – Briefe. Lateinisch-deutsch, hg. v. B. Kytzler. Düsseldorf 1986 [ep.].

Ignatius von Antiochien
– Die Briefe des Ignatius von Antiochien, in: A. Lindemann/ H. Paulsen: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk/ K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg. Tübingen 1992, 176–241 [Smyr etc.].

Irenäus von Lyon
– Adversus Haereses. Gegen die Häresien, übers. u. eingel. v. N. Brox. Freiburg u. a. 1993–2001 (FC 8/1–5) [haer.].
– Contre les hérésies, éd. critique par A. Rousseau/ L. Doutreleau. Paris 1979, Bd. 1: Introduction, notes justificatives, tables (SC 263); Bd. 2: texte et traduction (SC 264) [haer.].

Isaak von Antiochien
– Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter: Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, aus dem Syrischen übers. von S. Landersdorfer. Kempten/ München 1912 (BKV 1. Reihe, Band 6).

Isidor von Sevilla
– Etymologiarum sive Originum libri XX, ed. W. M. Lindsay. Oxford 1911 = 1985 [etym.].
– Allegoriae quaedam Sanctae Scripturae, (PL 83) 97–130 [alleg.].

Jakob von Sarug
– Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter: Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, aus dem Syrischen übers. von S. Landersdorfer. Kempten/ München 1912 (BKV 1. Reihe, Band 6).

Johannes Cassian
– Conlationes, ed. M. Petschenig. Prag/ Leipzig/ Wien 1886: editio altera supplementis aucta ed. G. Kreuz. Wien 2004 (CSEL 13) [conl.].
– De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII, ed. M. Petschenig, editio altera supplemetis aucta cur. G. Kreuz. Wien 2004 (CSEL 17) 233–391 [inc.].
– De institutis coenobiorum er de octo principalium uitiorum remediis libri XII, ed. M. Petschenig, editio altera supplemetis aucta cur. G. Kreuz. Wien 2004 (CSEL 17) 1–231 [inst.].

Johannes Chrysostomus
– expositio in Psalmos, (PG 55) 35–498 [expos. psalm.].
– homiliae ad populum Antiochenum, (PG 49) 15–222 [stat.].
– homiliae in epistolam ad Ephesios, (PG 62) [hom. in Eph.].
– homiliae in epistolam ad Hebraeos, (PG 63) 9–236 [hom. in ep. Hebr.].
– homiliae in epistolam ad Romanos, (PG 60) 291–682 [hom. in Rom.].
– homiliae in Joannem, (PG 59) 23–482 [hom. in Jo].
– homiliae in Matthaeum, hom. 1–44 (PG 57); hom. 45–90 (PG 58) [in Mt hom.].
– homiliae in primam epistolam ad Corinthios, (PG 61) 9–382 [hom. in 1 Cor.].
– homiliae in primam epistolam ad Timotheum, (PG 62) [hom. in 1 Tim].
– in reliqua adversus haereticos et de iudicio atque eleemosyna et in petitionem matris filiorem Zebedaei, homilia VIII, (PG 48) 767–778 [pet.].
– orationes VIII adversus Iudaeos, (PG 48) 843–942 [adv. Jud.].
– R. Brändle: *Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden.* Stuttgart 1995 (BGL 41) [adv. Jud.].
– sermo de Anna, (PG 54) 657–660 [serm. de Anna].
– sermones in Genesim, (PG 54) 581–630 [in Gen hom.].
– Sur l‘ égalité du Père et du Fils, ed. A.-M. Malingrey. Paris 1994 (SC 396) [c. Anom.].

Ps.-Chrysostomus
– Incomplete commentary on Matthew (Opus imperfectum), transl. by J. A. Kellerman/ Th. C. Oden. Downers Grove/ Ill. 2010 [hom. in Mt].
– Opus imperfectum in Matthaeum, (PG 56) [hom. in Mt].

Johannes von Damaskus
– expositio fidei, in: B. Kotter: Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. 2. Berlin/ New York 1973 (PTS 12) [f.o.].
– homilia 2: in ficum arefactam et parabolam de vinea, (PG 96) 575–588 [hom.].

Julian Apostata
– Juliani imperatoris epistulas leges poematia fragmenta varia colleg. et recens J. Bidez/ F. Cumont. Oxford/ Paris 1922 [ep.].

Justin der Martyrer
– Apologiae pro Christianis, ed. M. Marcovich. Berlin/ New York 1994 (PTS 38) [apol.].
– Dialogus cum Tryphone, ed. M. Marcovich. Berlin/ New York 1997 (PTS 47) [dial.].

Juvencus
– Evangeliorum libri quattuor, ed. J. Huemer. Prag/ Wien/ Leipzig 1891 (CSEL 24) [lib.].

Leo I.
- Epistulae et decretales, (PL 54) 691A – 782C [ep.].
- Tractatus septem et nonaginta, rec. A. Chavasse. Turnhout 1973 (CCL 138, 138A) [tract.].

Ps.-Makarius
- Die 50 geistlichen Homilien des Pseudo-Makarius, ed. H. Dörries/ E. Klostermann/ M. Kroeger. Berlin 1965 (PTS 4) [hom.].

Maximus Confessor
- Quaestiones ad Thalassium, Vol. 1: quaestiones I–LV, una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita ed. C. Laga/ C. Steel. Turnhout 1980 (CC.SG 7); Vol. 2: quaestiones LVI–LXV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita ed. C. Laga/ C. Steel. Turnhout 1990 (CC.SG 22) [qu. Thal.].

Meliton von Sardes
- Sur la paque et fragments. Introduction, texte critique et notes par O. Perler. Paris 1966 (SC 123) [de passa].

Nag-Hammadi-Codices
- Die Lehre des Silvanus, übers. v. H.-M. Schenke/ W.-P. Funk. Berlin/ New York 2003 (GCS NF 12) 601–624.
- M. Peel/ J. Zandee: The Teachings of *Silvanus.* Introduction, Text and Notes by M. Peel, Translation by M. Peel and J. Zandee, in: B. A. Pearson (Hg): Nag Hammadi Codex VII. Leiden/ New York/ Köln 1996 (NHMS 30) 249–369.

Origenes
- Commentaire sur Saint Jean, livres VI et X, texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc. Paris 1970 (²2006) (SC 157) [Jo.].
- Commentarii in epistulam ad Romanos, liber primus, liber secundus. Römerbriefkommentar, erstes und zweites Buch. Lateinisch-Deutsch, übers. u. eingel. v. Theresia Heither OSB. Freiburg u. a. 1990 (FC 2/1) [Rom.].
- Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. Bd. 1: livres 1–2. Paris 1967 (SC 132); Bd. 2: livres 3–4. Paris 1968 (SC 136); Bd. 3: livres 5–6. Paris 1969 (SC 147); Bd. 4: livres 7–8. Paris 1969 (SC 150); Bd. 5: Introduction générale, tables et index. paris 1976 (SC 227) [Cels.].
- Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, eingel., übers. u. m. Anm. vers. von H. J. Vogt, Bd. 1: Stuttgart 1983 (BGL 18); Bd. 2: Stuttgart 1990 (BGL 30); Bd. 3: Stuttgart 1993 (BGL 38) [comm. in Mt].
- Die Schrift vom Gebet, ed. P. Koetschau. Leipzig 1899 (GCS 3) [or.].
- Die Schrift vom Martyrium, ed. P. Koetschau. Leipzig 1899 (GCS 1) 1–47 [exh. mart.].
- F. Field: *Origen. Hexapla. O*xford 1875.
- Homélies sur la Genèse, ed. H. de Lubac. Paris 1944; réimp. de la 2e éd. rev et corr. par L. Doutreleau. Paris 1976 (2003) (SC 7) [in Gen. hom.].
- In Lucam homiliae – Homilien zum Lukasevangelium, übers. u. eingel. v. H.-J. Sieben. Freiburg u. a. 1991–1992 (FC 4/1–2) [in Luc. hom.].
- Matthäuserklärung, Bd 1: Die griechisch erhaltenen Tomoi, ed. E. Klostermann/ U. Treu. Berlin ²1968 (GCS 40); Bd. 2: Die lateinische Übersetzung der commentariorum series, ed. E. Klostermann/ U. Treu. Berlin ²1968 (GCS 38); Bd. 3: Fragmente und Indices, 1. Hälfte, ed. E. Klostermann/ U. Treu. Berlin ²1968 (GCS 41) [comm. in Mt].
- selecta in Psalmos, (PG 12) 1053A–1685A [sel. in Ps.].
- Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers., mit krit. u. erl. Anm. vers. von H. Görgemanns u. H. Karpp. Darmstadt ³1993 (TdF 24) [princ.].

Petrus Abaelardus
– Expositio in epistulam ad Romanos – Römerbriefkommentar, übers. u. eingel. v. R. Peppermüller. Freiburg u. a. 2000 (FC 26/1–2) [exp. Rom.].

Petrus Chrysologus
– Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis cura et studio A. Olivar. Turnhout 1975 (CCL 24); Pars II: Turnhout 1981 (CCL 24A); Pars III: Turnhout 1982 (CCl 24B) [serm.].

Petrus- und Andreasakten
– Acta Petri et Andreae, in: Acta apostolorum apocrypha. Passio Andreae, ex Actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartolomaei, Acta Ioannis, Martyrium Matthaei, ed. A. Lipsius/ M. Bonnet. Leipzig 1898 = Darmstadt 1959, 117–127 (Aaa 2/1).

Platon
– Nomoi, in: U. Wolf (Hg), H. Müller/ F. Schleiermacher (Übers.): Platon. Sämtliche Werke. Band 4: Timaios, Kritias, Minas, Nomoi. Reinbek bie Hamburg 1994.
– Timaios, in: U. Wolf (Hg), H. Müller/ F. Schleiermacher (Übers.): Platon. Sämtliche Werke. Band 4: Timaios, Kritias, Minas, Nomoi. Reinbek bie Hamburg 1994.

Proba
– Cento, in: Poetae Christiani Minores. Pars 1, hg. Von K. Schenkl. Prag/ Wien/ Leipzig 1888 (CSEL 16) 511–609 [Cento].

Prokop von Gaza
– Commentarii in Deuteronomium, (PG 87,1) 893–992 [in Dtn.].
– Commentarii in Exodum, (PG 87,1) 511–690 [in Exod.].
– Commentarii in Genesim, (PG 87,1) 21–511 [in Gen.].

Quodvultdeus
– Liber promissionum et praedicatorum Dei, in: Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa, ed. R. Baun. Turnhout 1976 (CCL 60) 1–223 [prom.].

Ps.-Richard von St. Viktor
– Explicatio in Canticum Canticorum, (PL 196) [expl. cant.].

Rufin von Aquileia
– Expositio symboli, in: Tyrannii Rufini opera, regcognovit M. Simonetti. Turnhout 1961 (CCL 20) 125–182 [symb.].

Scotus Anonymus
– Commentarius in epistolas catholicas, ed. R. E. McNally. Turnhout 1973 (CCL 108B) [in Iac.].

Severianus von Gabala
– in parabolam de fico homilia, (PG 59) 585–590 [hom. de fico].

Sulpicius Severus
– Opera, ed. C. Halm. Wien 1866 (CSEL 1) [Mart. epist.].

Sueton
– C. Suetoni Tranquilli Divus Augustus, ed. M. A. Levi. Florenz 1951.

TATIAN
– Diatessaron de Tatien, hg. v. S. Marmadji. Beirut 1935 (arab. Text m. franz. Übers.) [Diatar].

TERTULLIAN
– ad uxorem, ed. A. KROYMANN. Turnhout 1954 (CCL 1) 371–394 [uxor.].
– Adversus Marcionem, ed. A. KROYMANN. Turnhout 1954 (CCL 1) 437–726 [adv. Marc.].
– De Baptismo – Über die Taufe, übers. u. eingel. von D. SCHLEYER. Turnhout 2006 (FC 76).
– de baptismo, ed. A. REIFFERSCHEID/ G. WISSOWA. Wien 1890 (CSEL 20) [bapt.].
– de carne Christi, ed. A. KROYMANN. Turnhout 1954 (CCL 2) 871–917 [carn.].
– de monogamia, ed. E. DEKKERS, Turnhout 1954 (CCL 2) 1227–1253 [monog.].
– de patientia, ed. J. G. H. PH. BORLEFFS. Turnhout 1954 (CCL 1) 297–317 [pat.].
– Scorpicae, ed. A. REIFFERSCHEID/ G. WISSOWA. Wien 1890 (CSEL 20) [scorp.].

THEODOR VON MOPSUESTIA
– Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli, éd. et trad. par J. M. VOSTÉ. Louvain 1940 (CSCO 116) [Jo.].
– Expositio in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete (Theodorus Mopsuestenus), ed. L. DE CONINCK. Turnhout 1977 (CCL 88a) [expos. ps.].

THEODORET VON CYRUS
– Quaestiones in octateuchum, (PG 80) 76A–528A [qu. Gen.].
– Religiosa historia, (PG 82) 1284A–1496D [hist. rel.].

THOMAS VON AQUIN
– Catena aurea in quatuor evangelia, 2 Bde, ed. A. GUARIENTI. Turin/ Rom 1953.

THOMASAKTEN
– H. J. W. DRIJVERS: Thomasakten, in: W. SCHNEEMELCHER (Hg): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes.* Tübingen [5]1989 (NTApo 2) 289–367 [ActThom.].

VENANTIUS FORTUNATUS
– Vita S. Hilarii, ed. B. KRUSCH. Berlin 1885 (MGH AA 4,2) [vit. Hil.].

ZENO VON VERONA
– Tractatus, ed. B. LÖFSTEDT. Turnhout 1971 (CCL 22) [tract.].

Hilfsmittel

BIBLINDEX. Index of Biblical Quotations and Allusions in Early Christian Literature (= Biblia Patristica online): www.biblindex.mom.fr/
DÖPP. S./ W. GEERLINGS (Hgg): *Lexikon der antiken christlichen Literatur.* Freiburg u. a. 1998 [LACL].
LAUSBERG, H.: *Handbuch der literarischen Rhetorik.* München [2]1973.
KANNENGIESSER, CH.: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity.* Leiden/ Boston 2006.
LAMPE, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961.
METZGER, B.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* London/ New York 2006.
SIEBEN, H.-J.: *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament.* Stuttgart 1991 (Instrumenta Patristica 22).
VETUS LATINA DATABASE ONLINE (VLD-O): www.brepolis.net/

Sekundärliteratur

Bammel, E.: Der *Prozeß Jesu in der Erklärung des Origenes, in: Origeniana Sexta. Actes du Collquium Origenianum Sextum, Chantilly 30 août – 3 septembre 1993,* ed. par G. Dorival/ A. le Boulluec. Leuven 1995, 551–558.

Bauer, J.B.: *Christus sidereus. Die Tempelaustreibung, Hieronymus und das Nazaräerevangelium,* in: Christus bezeugen. FS W. Trilling, hg. v. K. Kertelge u. a. Freiburg/ Basel/ Wien 1990, 257–266.

Bauer, W.: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen.* Tübingen 1909 (ND Darmstadt 1967).

Bieritz, K.-H.: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart.* München [7]2005.

Bonsdorff, M. von: *Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus. Biographisch-chronologische Studien zu neutestamentlichen Büchern.* Helsingfors 1922.

Brox, N.: *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems,* in: F. Dünzl u. a. (Hgg): *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie.* Freiburg/ Basel/ Wien 2000, 305–336.

– *Die biblische Hermeneutik des Irenäus,* in: ZAC 2 (1998) 26–47.

Brunson, A.C.: *Psalm 118 in the Gosepl of John.* Tübingen 2003 (WUNT 2.R., 258).

Coccini, F.: Paul and the Destiny of Israel in Origen's Commentary on the Letter to the Romans, in: T. Nicklas/ A. Merkt/ J. Verheyden (Hgg): Ancient Perspectives on Paul. Göttingen 2013, 279–296.

Congar, Y.: *Die Tradition und die Traditionen I.* Mainz 1965.

Dalman, G.: *Arbeit und Sitte in Palästina* I/2. Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1928).

Day, J.: *The Origin of the Anaphoral Benedictus,* in: JThS 60/1 (2009) 193–211.

de la Potterie, I.: *L'origine et le sens primitif du mot „laïc",* in: NRT 80/8 (1958) 840–853.

Dix, G.: *The Shape of Liturgy.* Cambridge 1945 (Neuauflage 2005).

Drexhage, J.: *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1.–3. Jahrhundert n. Chr.),* in: RQ 76 (1981) 1–72.

Dunn, G.D.: *The Call to Perfection, financial Asceticism, and Jerome,* in: Augustianum 52 (2012) 197–218.

Figura, M.: *Christus und die Kirche – das große Geheimnis (Eph 5,32). Zur Sakramentalität der christlichen Ehe.* in: IKaZ 26 (1997) 33–43.

Frank, K.S.: ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum.* Münster 1964 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26).

Gessel, W.: D*ie Theologie des Gebetes nach ‚De oratione' von Origenes.* München-Paderborn-Wien 1975.

Graham, K.: *Can anything good come out of allegory? The cases of Origen and Augustine,* in: The Evangelical Quarterly 70 (1998) 23–49.

Graumann, Th.: Christus interpres. *Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand.* Berlin/ New York 1994 (PTS 41).

Greer, R.A.: *The Christian Bible and Its Interpretation,* in: J.L. Kugel/ R.A. Greer: *Early Biblical Interpretation.* Philadelphia 1986, 109- 208.

Heid, S.: *Zölibat in der frühen Kirche.* Paderborn [2]1998.

Heither, Th./ Ch. Reemts: *Adam.* Münster 2007 (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 2).

Jeremias, J.: *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus,* in: ZNW 50 (1959) 270–274.

Kettler, F.-H.: *Funktion und Tragweite der historischen Kritik des Origenes an den Evangelien, in: Kairos NF 15 (1973) 36–49.*

Kirchschläger, W.: *Die Ehe als Sakrament. Eine biblische Spurensuche,* in: BiLi 79,4 (2006) 228–237.

Konradt: *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium.* Tübingen (WUNT 215) 2007.
Kreiner, A.: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente.* Freiburg 1997 (QD 168).
Kretschmar, G.: *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie,* in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 2 (1956)22–46.
Kuefler, M.: *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity.* Chicago 2001.
Kurmann, A.: *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian: ein Kommentar.* Basel 1988 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 19).
Lindemann, A.: *Eigentum und Reich Gottes. Die Erzählung ‚Jesus und der Reiche' im Neuen Testament und bei Clemens Alexandrinus,* in: ZEE 50,2 (2006) 89–109.
– *Kinder in der Welt der Antike als Thema gegenwärtiger Forschung,* in: ThR 76,1 (2011) 82–111.
Luomanen, P.: *Where Did Another Rich Man Come From? The Jewish-Christian Profile of the Story About a Rich Man in the „Gospel of the Hebrews" (Origen, „Comm. in Matth." 15.14),* in: VigChr 57 (2003) 243–275.
Luz, U.: *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25.* Neukirchen-Vluyn 1997 (EKK I/3).
Mees, M.: *Das Paradigma vom reichen Mann und seiner Berufung nach den Synoptikern und dem Nazaräerevangelium,* in: Vetera Christianorum 9 (1972) 245–265;
Messner, R.: *Die Osterfeier in der alten Kirche.* Münster 2003.
Metzdorf, Ch.: *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich.* Tübingen 2003 (WUNT 2.R. 168).
Nagel, E.: *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus,* in: EHST.T 144 (1980) 114–169.
Neuschäfer, B.: *Origenes als Philologe.* Basel 1987 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18).
Nicolosi, A.: *Cammello o gomena? In margine ad un paradosso evangelico (Mt 19, 24; Mc 10, 25; Lc 18, 25),* in: Adamantius 12 (2006) 302–305.
Petersen, W.L.: Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. Leiden 1994
Ratzinger, J.: Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: F. Henrich/ V. Eid (Hrsg.): Ehe und Ehescheidung – Diskussion unter Christen, München1972, 35–56.
Reiser, M.: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik.* Tübingen 2011 (WUNT 217).
– *Selig die Reichen! – Selig die Armen!, in:* EuA 74 (1998) 451–466;
Risse, S.: *„Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert": Zur Auslegungsgeschichte von Ps 137,9,* in: Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches 14 (2006) 364–384.
Roose, H.: *Eschatologische Mitherrschaft: Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung.* Göttingen 2004 (NTOA 54);
Sandvik, B.: *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl.* Zürich 1970.
Schäublin, Ch: *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics,* in: Ch. Kannengiesser (Hg): *Handbook of Patristic Exegesis.* Leiden/ Boston 2006, 149–163.
Sieben, H.J.: *Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi' zur ‚Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter,* in: ThPh 75 (2000) 30–58.
– Schlüssel zum Psalter. S*echzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor.* Paderborn u.a. 2011.
Söding, Th. (Hg): *Das Jesusbuch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler.* Freiburg 2007.
Strauss, D.F.: *Leben Jesu.* Tübingen 1835 (ND Darnstadt 1969).
Talarbardon, S.: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema.* Würzburg 2011.
Trigg, J.W.: *Origen. The Bible and Philosophy in the Third–Century Church.* Atlanta/ Georgia 1983.

Tück, J.-H. (Hg): *Annäherungen an „Jesus von Nazareth" – Das Buch des Papstes in der Diskussion.* Ostfildern 2007.

Ullmann, W.: *Hermeneutik und Semantik in der Bibeltheologie des Origenes dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentars.* Leuven 1992 (Studia Patristica Vol. XVII/2) 966–977.

Ulrich, J.: *Clemens Alexandrinus' „Quis dives salvetur" als Paradigma für die Beurteilung von Reichtum und Geld in der Alten Kirche.* In: JBTh 21 (2006) 213–238.

van Banning, J./ F. Mali: *Opus Imperfectum in Matthaeum,* in: TRE 25 (1995) 304–307.

van der Meer, F.: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters.* München 1983.

Wiesehöfer, J.: *Art. „Kind, Kindheit",* in: DNP 6, 463.

Wilken, R.L.: *The Christians as the Romans Saw Them.* New Haven/ London, 2. Aufl. 2003.

Winkler, G.: *Das Sanctus. Über die Ursprünge und Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken.* Rom 2002 (Orientalia Christiana Analecta 267).

Wright, T.: *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 2.* London 1996.

Register

Bibelstellen

Johannesevangelium

Apostelgeschichte

Römerbrief

Erster Korintherbrief

Antike und vormoderne Autoren

Nicht registriert wurden die ständig verwendeten Quellen: der Matthäuskommentar des Origenes (comm. in Mt), die Homilien zu Mt 19–21 des Johannes Chrysostomus, das Opus Imperfectum in Matthaeum des Ps.-Chrysostomus.

Moderne Autoren

Sachregister